الهیات مسیحی

استاد مصطفی ملکیان

بسم الله الرحمن الرحیم. اولین بحثی که به نظر بنده کاملاً به‌جاست بدان بپردازیم تفاوت چیزی است که ما در زبان خودمان از آن به کلام یعنی کلام اسلامی تعبیر می‌کنیم و چیزی که غربیان از آن به تئولوژی Theology تعبیر می‌کنند. اگر کسی بپرسد معادل انگلیسی کلام چیست؟ عموماً و بلا استثناء می‌گویند: تئولوژی و همین‌طور اگر کسی بپرسد بهترین معادل برای تئولوژی در زبان فارسی چیست؟ گفته می‌شود: کلام. اما اگر در کلام اسلامی و تئولوژی مسیحی دقت کنیم، می‌بینیم این معادل گذاری، درست و دقیق نیست. من برای اینکه تفاوت این دو را ثابت کنم و سپس نشان دهم آنچه می‌خواهیم درباره‌اش بحث کنیم، چگونه چیزی است، باید توضیحی کلی درباره این دو عرض کنم.

این دو با هم مساوی نیستند، تقریباً به هم نزدیکند. کلام که از این بعد، صفت اسلامی آن را به کار نمی‌بریم و مرادمان از کلام همان کلام اسلامی است، در برابر آن الهیات را به کار می‌برم ولو اینکه لغت مسیحی را به کار نبرم. کلام و الهیات یعنی کلام اسلامی و الهیات مسیحی Christian Theology، هم به لحاظ موضوع و هم به لحاظ روش و هم به لحاظ غایت با هم متفاوت هستند. در قدمات کتب اصول فقه یا حتی کتاب‌های منطق گفته می‌شود که اگر دو علم را بخواهیم دو علم تلقی کنیم، کافی است که در یکی از این سه لحاظ با هم اختلاف داشته باشند. پس اختلاف دو علم در ناحیه موضوع به تنهایی یا در ناحیه روش به تنهایی یا در ناحیه غایت به تنهایی کافی است که نشان دهد دو علم واقعاً دو علمند و علم واحدی نیستند. علمای ما از این به اثنینیت علوم تعبیر می‌کردند. حالا اگر دو علم در هر سه مورد با هم تفاوت داشته باشند دیگر به طریق اولی دو علمند. اتفاقاً کلام اسلامی با الهیات واقعاً در هر سه مورد متفاوت است. در باب یک یک اینها توضیحی بدهم.

تفاوت در موضوع:

اگر مجموع گزاره‌های موجود در کتب مقدسهٔ دینی و مذهبی را در نظر بگیریم. (توضیحی دربارهٔ کتاب‌های مقدس بدهم: هر کتاب دینی و مذهبی، کتاب مقدس به حساب نمی‌آید. هنگامی کتاب دینی‌ای کتاب مقدس محسوب می‌شود که پیروان آن دین حجیّت آن کتاب را بی‌شک و شبهه پذیرفته باشند. مثلاً در میان ما مسلمانان شیعی مذهب قرآن از کتب مقدسه است و نیز مجامیع حدیثی و روایی ما از کتب مقدسهٔ دینی و مذهبی است. کتاب تجرید الاعتقاد خواجه نصیرالدین توسی هم کتاب دینی و مذهبی است ولی جزو کتب مقدسه دینی و مذهبی نیست. زیرا چنین نیست که همه پیروان این دین و مذهب آن را یکسره قبول کنند. به تعبیر دیگر، کتب مقدسهٔ هر دین و مذهبی یعنی کتب فوق سؤال آن دین و مذهب. یعنی Authority و حجیت آن کتاب را پذیرفته‌اند. یعنی اگر در استدلالی توانستید خود را به جمله‌ای از آن کتاب برسانید، طبعاً باید مخاطبتان بگوید سلّمنا و قبول کند. چنین کتابی را کتاب مقدس گویند. در مورد مسیحیان،

جزوه درسی است در سال ۱۳۷۴ [illegible] (۱) [illegible] ۱۳۸۹)

کتاب مقدس اعم از عهد عتیق و عهد جدید است).

گزاره‌های موجود در کتب مقدسه دینی و مذهبی را همه با هم جمع می‌کنیم و می‌بینیم همه آنها را می‌توان به دو دسته عمده تقسیم کرد:

۱. گزاره‌هایی که با است و هست و نیست سخن می‌گویند؛ یعنی گزاره‌هایی که می‌گویند چه چیزی هست و چه چیزی نیست، چه چیزی چگونه هست یا بود یا خواهد بود و چگونه نیست یا نبود یا نخواهد بود. گزاره‌هایی که اخبار می‌کنند از عالم واقع و می‌گویند چه چیزی با چه چیزی ارتباط دارد یا ارتباط ندارد. اینها گزاره‌هایی هستند که به تعبیری می‌توان گفت اخبارند یا ناظر به واقعند. یعنی علی‌الادّعا از امور واقع خبر می‌دهند اینها را گزاره‌های Factual می‌نامیم. منظور از اینها، گزاره‌های راست نیست، بلکه منظورمان این است که در مقام اخبار از واقعند؛ چه صادقانه اخبار کنند و چه کاذبانه. اگر بگوییم امروز سه‌شنبه است گزاره‌ای Factual گفته‌ایم. و اگر هم بگوییم سه‌شنبه نیست باز گزاره‌ای Factual گفته‌ایم.

۲. یک سلسله گزاره‌ها، گزاره‌های باید و نبایدی است. اینها را می‌توانیم انشایی بنامیم. هر چند گزاره‌های انشایی، تعبیر دقیق نیست. می‌توان گفت گزاره‌های Evaluative، یعنی ناظر به ارزش نه ناظر به واقع یا Fact. اینها دربارهٔ ارزش‌ها سخن می‌گویند. مثل اینکه بگوییم: شب جمعه ناخن را نباید کوتاه کرد. این گزاره‌ها امری و یا نهی‌ای می‌کنند. ارزشی را بیان می‌کنند.

گزاره‌های نوع اول فقط توصیف می‌کنند و گزاره‌های نوع دوم توصیه می‌کنند. از این رو گاه به گزاره‌های نوع اول، توصیفی Descriptive می‌گویند. و به گزاره‌های دوم، توصیه‌ای Prescriptive. گاه این توصیه، توصیه‌ای مغلّظ و مشدّد است که از آن به وجوب و حرمت تعبیر می‌کنیم. ولی گاه چنین نیست که در فارسی و عرف خودمان به آن استحباب و کراهت و امثال ذلک می‌گوییم. گاه ترک آن توصیه ما را معاقب می‌کند و گاه معاقب نمی‌کند. وقتی قرآن می‌گوید: «کل شی هالکٌ الاّ وجههُ»، این گزاره‌ای ناظر به واقع یا توصیفی است. یا می‌گوید: «اذا زلزلتْ الارضُ زلزالَها و أخرجتْ الارضُ اثقالها و قال الانسانُ مالَها...» تمام این گزاره‌ها توصیفیند. اما گاه گفته می‌شود: «لاتجسّسوا و لایغتبْ بعضکم بعضاً» یا «اِعدلوا» که توصیه‌ای هستند. اما بعد از اعدلوا می‌گوید: «هو اقربُ للتقویٰ» که توصیفی است. بنابراین نباید انتظار داشته باشیم که جمله‌های توصیفی یک جا جمع شده باشند و گزاره‌های توصیه‌ای جای دیگر. با مداقّه در مُفاد می‌توان فهمید که جمله‌ای توصیه‌ای است یا توصیفی.

گزاره‌های باید و نبایددار را هم به دو دسته می‌توانیم تقسیم کیم:

الف) باید و نبایدهایی که ناظر به افعال ظاهری انسان هستند.

ب) آنهایی که ناظرند به افعال باطنی انسان.

مورد اول آنهایی است که به افعال ظاهری یعنی اعضاء و جوارح ظاهری مثل چشم و گوش و زبان و دست و... ناظر است. مثل آنگاه که گفته می‌شود: دروغ نگو، غیبت نکن، تهمت نزنید، سخن‌چینی مکنید و... یا نماز بگزارید، روزه بدارید و حج بگزارید و...

یک وقتی هم باید و نبایدها مربوط به اعمال باطنی‌اند. مثلاً آنجا که می‌گویند: عجب مورزید، حسد نورزید، شکر کنید، توکل کنید، تقوا و تسلیم و رضا داشته باشید و... اینها را با چشم و گوش و دست و پا انجام نمی‌دهیم، بلکه با درون و قلب انجام می‌گیرند. پس افعال ظاهری به تعریف نادقیق آن عبارت از افعالی هستند که با اعضای ظاهری صورت می‌گیرند و افعال باطنی با درون و قلب ما. علمای اخلاق ما تعابیری خاص به کار می‌برند و متکلمان تعابیری دیگر. گاه به افعال باطنی گفته می‌شود افعال جوانحی و به افعال ظاهری گفته می‌شود جوارحی. گاه به افعال باطنی، روحی و به افعال ظاهری، بدنی گفته می‌شود. برخی اوقات به افعال باطنی، نفسانی و به ظاهری، جسمانی گفته می‌شود. البته تعریف بسیار دقیق افعال ظاهری و باطنی این است که فعلی وقتی ظاهری است که از انجام آن علاوه بر عامل و فاعل، دیگری هم بتواند مطلع شود و فعلی باطنی است که از انجام آن فقط عامل می‌تواند باخبر شود. مثلاً وقتی من دروغ می‌گویم یا فلان کار خلاف را با دستم یا پایم یا چشمم انجام می‌دهم، در این مواقع امکان آن که دیگری هم از آن باخبر باشد

وجود دارد اما عُجب را دیگری نمی‌تواند ببینند. توجه داشته باشید که آن خود برتر بینی که دیگری می‌تواند آن را ببیند، کبر است نه عُجب. یا اگر حسد بورزم یعنی بدخواه دیگری باشم، فعل من باطنی است. پس «لاتجسّسوا» نهیی ناظر به افعال ظاهری است ولی وقتی گفته می‌شود «فعلی الله فلیتوکل المتوکلون»؛ توکل، فعلی باطنی است.

حال باید توجه کنیم که کلام اسلامی اولین تفاوتش در اینجا است. متکلمان اسلامی از اواخر قرن اول که کلام پدید آمد الی زماننا هذا، در کتاب‌های کلامی به گزاره‌های باید و نبایددار چه باطنی و چه ظاهری مطلقاً نمی‌پرداختند. یعنی شما به هیچ وجه در کتب کلامی نمی‌بینید که بحث دربارهٔ گزاره‌های حاوی باید و نباید کرده باشند. در واقع می‌توانم بگویم، هر چند این بیانم خیلی دقیق نیست ولی آن مقدار مطلبی که از این طریق یاد می‌گیریم عذرخواه این بی‌دقتی است، که علمای ما گزاره‌های حاوی باید و نباید باطنی را به قلمرو اخلاق می‌بردند و گزاره‌های باید و نبایددار ناظر به افعال ظاهری را به قلمرو فقه. فقط برای کلام می‌گفتند که دربارهٔ گزاره‌های «است و هست و نیست» است. البته این سخن در جاهایی دقیق نیست، ولی باز هم می‌توانیم بگوییم که در کتاب‌های کلامی از همه گزاره‌های «است و هست و نیست» بحث نمی‌کردند. اینها را هم به دو دستهٔ مهم و غیرمهم در نظر می‌گرفتند و فقط از آن مهمها بحث می‌کردند. مثلاً همه گزاره‌هایی که دربارهٔ اجنّه است مربوط به «است و هست و نیست» می‌شود، ولی در کتاب‌های کلامی بحثی از جنّ نمی‌شود که ماهیت جن چیست؟ و ارتباطش با انسان چگونه است؟، پیامبران جنیان کیانند؟ و... یا دربارهٔ پیامبران گذشته و احوال ایشان و احوال اقوامشان و عذاب نازل شده بر آنها و سخنانشان و... با اینکه گزاره‌هایی ناظر بر «است و هست و نیست» است، اما در کتاب‌های کلامی بحثی از آنها مطرح نمی‌شود. گویا چندان اهمیت نداشته است، حالا بگذریم از اینکه اهمیت داشتن و نداشتن اولاً امری نسبی است یعنی امکان دارد وقتی که مطلبی را می‌سنجیم، مهم باشد، اما با مطلب دیگری که می‌سنجیم بی‌اهمیت باشد.

نیز به دیدگاه‌ها بستگی دارد. مثلاً یک دیدگاه می‌گوید بحث شیطان خیلی بحث مهمی است. ولی دیدگاهی دیگر با این نظر موافق نیست با اینکه گزاره‌های راجع به شیطان، توصیفی هستند. یا اصلاً در کتاب کلامی ما از خلقت آدم و حوّا و فریب خودنشان به دست شیطان بحثی به میان نیامده است.

از مباحثی که برای متکلمان اهمیت داشت می‌توان از اینها نام برد: بحث توحید که شامل چهار بخش می‌شد: ذات خدا و صفات خدا و افعال خدا و و دیگری ارتباط بعضی صفات و افعال خدا با عوالم انسانی مثلاً ارتباط عدل الهی با مسأله شر. این چهار تا را تحت بحث توحید می‌آوردند.

بحث دیگری که اهمیت داشت بحث معاد بود. در بحث معاد هم دربارهٔ وجود نفس سخن می‌گفتند و دربارهٔ اینکه آیا معاد به صورت جسمانی است یا روحانی یا هم جسمانی و هم روحانی. در باب معنای خلود و پاداش و کیفر اخروی و عالم برزخ یعنی فاصله دنیا تا آخرت هم بحث می‌کردند.

سوم بحث میان مبدأ و معاد بود. یعنی همین عالم و به مناسبت، بحث نبوت پیش می‌آمد و در آن هم اول بحث نبوت عامّه را مطرح می‌کردند و در بحث نبوت عامه و خاصه هم سه بحث دیگر پیش می‌کشیدند یکی نشان دادن پیامبران صادق از کاذب که راه شناخت نبیّ از متنبّی یعنی پیامبرنما بود. بحث دیگر که می‌توان گفت مقدم بر بحث نبوت بود خود فائده و ضرورت نبوت بود و بحث سوم، شؤون نبی بود که اقتضای نبوت انجام چه کارهاست. در مورد بحث اول سه بحث دیگر برای شناخت نبی مطرح می‌شد ۱. راه معجزه ۲. تنصیص و تصریح پیامبران سابق که دلیل بر نبوت آن شخص می‌شد. ۳. شواهد و قرائن.

بحث چهارم، خاتمیت دین اسلام بود که خود سه بحث فرعی دارد: ۱. جامعیت دین اسلام ۲. برتری دین اسلام بر سایر ادیان. ۳. رمز عدم نیاز مجدد به پیامبر.

شیعیان مباحثی دیگر را مثل امامت و مثلاً ذیل بحث نبوت مطرح می‌کردند و معتزله در بحث توحید روی عدل انگشت می‌گذاشتند و آن را بزرگ می‌کردند که شیعه هم در این جهت اکتفا کرده است به مع تزله. هیچ شکی نداریم

که کیفیت این مباحث خیلی مهم است اما اگر حجم این مباحث را نسبت به حجم کل «هست و نیست و است»های قرآن بسنجیم، می‌بینیم خیلی کم است. فقط اینها مهم تلقی می‌شدند و بقیه غیر مهم. پس وقتی می‌آییم و کلام اسلامی را از ناحیه موضوع مقایسه می‌کنیم با الهیات مسیحی، می‌بینیم در الهیات فقط به «هست و است و نیست»ها نمی‌پردازند بلکه حتی در مورد گزاره‌های باید و نبایددار و افعال ظاهری و باطنی هم بحث می‌شود. مثلاً در الهیات، Moral Theol Theology، یک بحث بسیار مهمی است. با اینکه از دیدگاه کلامی اسلامی اصلاً قابل بحث نیست یعنی اصلاً کلام اخلاقی نداریم. اما برای نمونه در کتاب Summa Theologica اثر توماس آکویناس[1] بحث مهمی به الهیات اخلاقی اختصاص دارد. یا همین راهنمای الهیات پروتستان را ببینید با ترجمه مرحوم میکاییلیان، اگر دقت کنید می‌بینید اکثر چیزهایی که الهیون پروتستان قرن بیستم مطرح کرده‌اند مربوط به بایدها و نبایدهاست. از مسأله ازدواج و طلاق گرفته و مسائل خانوادگی و اجتماعی تا روابط بین‌الملل و حتی مسائل محیط زیست، مربوط به تئولوژی است.

اینجا باید نکته‌ای را تذکر دهم و آن اینکه آنچه در اسلام فقه خوانده می‌شود در مسیحیت حجم کمی را می‌گیرد و این است که تحت عنوان تئولوژی کاملاً می‌تواند بگنجد. در واقع فقه اسلام و فقه یهودیت، فقهی بسیار مفصل است. اما در مسیحیت به لحاظ محتوا بسیار بسیار لاغر است. فقه یهود از فقه ما هم شاخه‌ها و شعب بیشتری دارد. و از این رو است که به اسلام و یهودیت گفته می‌شود دین‌های پرشریعت Law ful در همین مباحث خواهم گفت که مسیحیت در هفت مبحث خیلی فقه دارد. در باب فقه مسیحی رجوع کنید به کتاب:

"Christian Morality and Jurisprodence"

یعنی اخلاقیات و شرعیات مسیحی اثر شخصی به نام

• Christia Palmer

پیش از آنکه به مسأله دوم یعنی روش بپردازم بهتر است [illegible] را بگویم تا بهتر بتوانم روش را القاء کنم.

کلام اسلامی از بدو پیدایش، علمی درون دینی بود یعنی علمی بود که فرقه‌های مختلف مسلمان‌ها با هم بحث می‌کردند. پیدایش علم کلام مقارن است با پیدایش خوارج. و از این زمان علم کلام بحثی بوده است بین مثلاً قدریه و مرجئه و اشاعره و معتزله و امامیه. و در امامیه هم فرض کنید امامیه اسماعیلی با اثنی عشری. کلام اسلامی علمی بود که همه مخاطبانش قرآن را قبول داشتند. این است که می‌توانیم بگوییم کلام اسلامی در درون جهان اسلام پیدا شده بود. در واقع هر یک از این فرق سعی داشتند حقانیت خود را نشان دهند. حتی تا زمان ما هم کلام، به ندرت به خارج جهان اسلام نظر داشته است. مثلاً کتبی کلامی مانند تجرید الاعتقاد یا شوارق الالهام یا المحصل امام فخر یا نقد المحصل خواجه نصیر یا کتاب ابن خیاط یا ابن قدامه و... دربارهٔ بحث بین اشاعره و معتزله و خوارج و اخیراً هم وهابیت و شقوق مختلف اشاعره و معتزله است. آیا در کتب کلامی ما بحثی جدّی دربارهٔ تثلیث دیده‌اید؟ کلام از همان اول هم ردّ یهود یا مسیحیت یا زرتشتی نمی‌خواست بنویسد. لااقل می‌دانیم که در زمان ظهور اسلامی پنج دین شناخته شده بود. شرک، مسیحیت، یهودیت، حنفا، صابئین. بگذاریم که کمابیش با زرتشتیگری و ثنویت هم آشنایی وجود داشت. اما در کتب کلامی بحث دربارهٔ مدعیات یهود یا نصارا وجود ندارد. فقط و فقط تقریباً در دو قرن اخیر آن هم در کشور لبنان برخی از متکلمان ما کتاب‌هایی نوشته‌اند که در باب مدعیات مسیحیان و یهودیان و علی‌الخصوص مسیحیان است، که در رأس آنها مرحوم عبدالحجة بلاغی صاحب کتاب بسیار معروف «الهدی الی دین المصطفی» قرار دارد. کسانی مانند مرحوم بلاغی حتی در لبنان هم بسیار کمند. دیگر به طریق اولی در کشف المراد بحثی از اقانیم ثلاثه یا تثلیث یا ارض موعود یا تبدّل جوهری که در عشاء ربانی صورت می‌گیرد و برای مسلمین قابل قبول نیست، وجود ندارد. دقت کنید که کتب کلامی را با کتب ملل و نحل اشتباه نگیرید. کتب ملل و نحل قسمی کتب تاریخند و این تاریخ، تاریخ سلاطین نیست بلکه تاریخ اقوام دینی است. هیچ وقت کتبی مثل کتاب‌های شهرستانی یا ابن حزم اندلسی، کتب کلامی محسوب نمی‌شوند. کتابی، کلامی است که می‌خواهد از دین خاصی دفاع کند. به زبان امروزی‌ها

---

1. Thomas Aquinas

کتاب ملل و نحل کتاب تاریخ اندیشه‌هاست، البته اندیشه‌های دینی در حوزه خاصی. تنها موردی که در کتب کلامی ما بحث از ادیان شده است فقط در نبوت عامه است. در آنجا متکلمان می‌گفتند براهمه قائلند که نیاز به انبیاء نیست و تازه مرادشان از براهمه، بوداییان بود، در حالی که براهمه یعنی برهمنی. در برابر، متکلمان چنین استدلال می‌کردند که نبی یا مخالف عقل است یا موافق آن. اگر موافق عقل باشد که خود می‌فهمیم و اگر مخالف آن باشد، حرف مخالف عقل را قبول نمی‌کنیم. متکلمان می‌گفتند این استدلال مخدوش است چون شق ثالثی هم وجود دارد، هر چه من دقت کرده‌ام جز در موارد شاذّ، چنین است. از اینجاست که اولاً کتب کلامی ما درون دینی است و نه بین الادیانی. به تعبیری بین‌المذاهبی است، اگر مذهب را زیر مجموعهٔ دین بگیریم. دوم اینکه چون بین‌المذاهبی است مهمترین هدف آن دفاع از حقانیت مذهب خود است. همیشه هدف هر متکلمی در جهان اسلام این بوده است که خود را محقّ و دیگری را بر باطل بداند. حرف خود را سازگار با قرآن و سنت و حدیث نبوی نشان دهد و آن دیگر را مخالف با آنها. این است که غایت کلام دفاع از حقانیت خود است. گاهی این دفاع از حقانیت مذهب خود دو کار دیگر را هم الزام می‌کرده است. اما اصل بر دفاع قرار داشت. آن دو کار عبارت بودند از: هر گاه کسی بخواهد از دین و مذهب خودش دفاع کند، باید بکوشد یکی از الفاظ دین و مذهب خود را معنا کند. به تعبیر دیگر یکی از مفاهیم دینی و مذهبی را ایضاح کند. مثلاً خوارج می‌گفتند مرتکب کبیره کافر است اما مرجئه می‌گفتند کافر نیست. این مسئله یکی از بزرگ‌ترین اختلافات در همان صدر اسلام است. هر کدام از این دو به قرآن و روایات خودشان استناد می‌کردند. طبعاً برای اینکه این استناد صورت بگیرد هر دو باید مفهوم ایمان را روشن کنند و هم مفهوم گناه را. این بود که ابتدا به کتب لغت و عرف عرب رجوع می‌کردند تا ببینند ایمان چیست و بعد مباحث دیگر را پیش می‌کشیدند. که این را می‌گوییم ایضاح مفهوم دینی و مذهبی یا معنای دینی و مذهبی لفظ، که این هم در جهت دفاع از حقانیت مذهب خود صورت می‌گرفت. کار دوم هم تنظیم مجموعه عقاید دینی و مذهبی بود. تنظیم را در مقابل Systematization به کار می‌برم. تنظیم، به زبان ساده یعنی بین مجموعه گزاره‌های دینی و مذهبی مورد بحث، رابطه علّی و معلولی و نوعی ترتیب ایجاد کرد. به تعبیر بهتر نوعی ارتباط طولی ایجاد کردن. البته این تنظیم کردن در بین فرق و مذاهب اسلامی با هم خیلی تفاوت نداشته است. یعنی همه اعتقاد داشتند که اگر بخواهند نظام طولی برقرار سازند باید در رأس آن مباحث، مبحث توحید قرار داشته باشد و بعد از آن معاد و نبوت.

از اینجاست که می‌گوییم کلام همه وقت دفاع دین است. اثبات خود و نفی دیگری. اما الهیات مسیحی اصلاً این طور نیست. کار الهیات اول دفاع نیست. مهمترین کاری که الهیات می‌کرده است تبیین مفاهیم و گزاره‌های دینی و مذهبی است. در کتاب‌هایی که غربیان در موضوع تئولوژی نوشته‌اند و تا آنجا که من دیده‌ام، جایی برخورد نکرده‌ام که در تعریف آن بگویند: علمی است که می‌خواهد از معتقدات دینی و مذهبی دفاع کند.

الهیون مسیحی می‌گفتند باید دو کار انجام دهیم: ۱. مسیحی کتاب مقدس در اختیار دارد ولی اولاً بسیاری از الفاظ به کار رفته در کتاب مقدس، معانی معلومی ندارد. ما باید برای مسیحیان معانی آنها را روشن کنیم. نظیر کار ایضاح مفهوم دینی و مذهبی که در مورد کلام اسلامی گفتیم. منتها ایضاح در کلام اسلامی وسیله است برای هدف دفاع از حقانیت مذهب خود، اما در الهیات این ایضاح و تبیین خودش هدف است. ۲. بعد از اینکه الفاظ به کار رفته در کتاب مقدس معنایش معلوم شد، باید بتوانیم عقل‌پسند بودن آن گزاره را نشان دهیم. عقل پسند بودن Rational به معنای اثبات این نیست که نشان دهیم گزاره مطابق با واقع است بلکه به این معناست که بگوییم اعتقاد به این گزاره از اعتقاد به نقیض آن گزاره مقدم و مرجح است. عقل‌پسند بودن یا معقول بودن، نه به معنای اثبات مطابق با واقع است چون اولاً گزاره‌هایی را می‌توان اثبات مطابقت با واقع کرد که Factual باشند. اما گزارهٔ Evaluative که مطابقت با واقع ندارد با اینکه گفتیم در الهیات مسیحی به هر دو قضیه می‌پردازند. پس Rational بودن هم در گزاره‌های ارزشی وجود دارد و هم در

گزاره‌های توصیفی. نکته دوم اینکه مسیحیان معتقدند که جمله‌های Factual را هم نمی‌توان اثبات مطابقت با واقع کرد ولی می‌توان نشان داد که اعتقاد به آن در مقابل عدم اعتقاد به آن عاقلانه‌تر است، که مبحثی است که در این ترم عرض می‌کنم. از این نظر اکثر کتاب‌های تئولوژی می‌پردازند به اینکه این الفاظ را معنا کنند. اما این که متکلمی راست می‌گوید یا آن دیگری، آن چنان که در میان فرق اسلامی وجود داشته است در مسیحیت به این صورت موجب تکوّن تئولوژی نشد. البته شکی نیست که در مقام تبیین مفاهیم و گزاره‌ها بین دو متفکر اختلاف پیش می‌آید و هر کدام از موضع خودش دفاع می‌کند. ولی این دفاع با دفاع در کلام اسلامی فرق دارد. در کلام، دفاع اصل بود و آن دو وسیله. اما در مسیحیت دو اصل تبیین مفاهیم و عقل پسند بودن، اصل بودند و به اقتضای کار مجبور می‌شدند از موضع خود دفاع کنند. از این نظر است که در الهیات مسیحی یک بخش کوچکی را تعبیر به Apologetic که بخش مدافعه نویسی یا مدفاعه نگاری است. این بخش، حجم کوچک و ناچیزی دارد، با اینکه کلام اسلامی کلاً مدافعه است. در تمام موارد گفته می‌شود: قال المعتزله... والحقّ... یا قالت الاشاعرة... والحقّ... نکته دوم اینکه در مقام دفاع الهیات مسیحی بیشتر ناظر به بیرون است و مراد از بیرون، یهودیانند. مسیحیان عهد عتیق را قبول دارند اما ادعایی می‌کنند که دیگر ادیان آن را نمی‌پذیرند و آن اینکه مسیح موعود همین عیسی بن مریم است. بیشتر دفاعی که مسیحیان دارند دایر بر این معناست که می‌خواهند نشان دهند همان مسیح منجیی که به گفته داوود و دانیال به فریاد بنی‌اسراییل می‌رسید، همین عیسی ناصری است.

اختلاف از ناحیه روش:

اگر بخواهیم ادعایی را اثبات کنیم بسته به سنخ ادعاگو یا چهار راه وجود دارد: ۱. حسی و تجربی ۲. عقلی یا فلسفی ۳. نقلی و تاریخی ۴. کشف و شهود.

البته نه اینکه هر مدعایی را با هر یک از این چهار تا می‌توان اثبات کرد. فی‌بادی النظر گمان می‌کنیم که گزاره‌های دینی و مذهبی با توجه به سخن‌شان باید با یکی از راه‌ها اثبات شوند. مثلاً وقتی گفته می‌شود: «و جعلنا من الماء کل شیء حیّ» به نظر می‌آید که باید برای درستی آن از راه حسی و تجربی استفاده کرد. یعنی وقتی لباس دین را از آیه بکنیم به این معنی می‌شود که هر چیز زنده‌ای از آب ساخته شده است. یا وقتی در قرآن آمده است: «وکسونا العظام لحماً» یعنی استخوان‌ها را با گوشت پوشاندیم. برای اینکه نشان دهیم درست است باید از فیزیولوژی استفاده کنیم. ولی آنجا که گفته می‌شود «کل شی هالک الا وجهه» این را دیگر از راه حسی و تجربی نمی‌توان اثبات کرد یا «لو کان فیهما الهه الا الله لفسدتا» باید از راه عقلی و فلسفی اثبات کرد. یا آنجا که می‌گوید «غلبت الروم فی ادنی الارض...» باید از راه اسناد و مدارک تاریخی درستی آن را نشان داد یا وقتی گفته می‌شود: «الا بذکر الله تطمئن القلوب» باید از راه کشف و شهود آن را اثبات کرد و قس علی هذا. اما در کلام اسلامی چیزی که بسیار عجیب است، پدید آمده است و آن اینکه می‌توان گفت تقریباً روش کشفی و شهودی و حسی و تجربی و نقلی و تاریخی، بالمرّه کنار رفته و روش عقلی و فلسفی هم در موارد خیلی کمی به کار رفته است و از روش پنجمی استفاده شده است و آن روش حسن و قبح است. اگر دقت کنید غیر از بحث اثبات وجود خدا، در هر بحث دیگری از روش حسن و قبح استفاده شده است. برای نمونه به بحث نبوت عامه توجه کنید. می‌گویند مردم راه‌های مختلفی پیش پای هم می‌گذارند. اگر خدای متعال پیامبران را نفرستد مردم در این راه‌ها گمراه می‌شوند و گمراه کردن از خداوند قبیح است پس پیامبر می‌فرستد و می‌گفتند معجزه به این طریق بر صدق پیامبر دلالت می‌کند که کسی که معجزه از او صادر می‌شود از دو حال خارج نیست، یا واقعاً پیامبر است یا پیامبر نیست. اگر واقعاً پیامبر است که آمنّا و اگر واقعاً پیامبر نیست مردم به راه‌هایی می‌روند که او می‌خواهد و این اغواء مردم است و اغواء مردم از خداوند قبیح است و خداوند نباید معجزه را در اختیار کسی بگذارد که دروغگو است. یا در مورد لطف می‌گفتند لطف یعنی زمینه‌سازی. اگر پدری به پسرش بگوید درس بخوان اما خودش تلویزیون رنگی و ویدیو و میز پینگ پونگ و آتاری و... فراهم کند، در این

صورت زمینه درس نخواندن را برای بچه فراهم آورده است که این از پدر قبیح است. آدم اگر به کسی امر کرد باید زمینه آن طوری باشد که انجام آن مأمورٌبه بیشتر باشد تا عدم انجام آن.

متکلمان می‌گفتند خداوند بین مردم توسط انبیاء دعوتی کرده است، حالا باید زمینه را هم فراهمه کند که این دعوت را مردم بپذیرند. اگر طوری باشد که وابزنند کار خدا قبیح می‌شود. یا از چه طریقی می‌گفتند بهشت و جهنم وجود دارد؟ می‌گفتند مردم در این دنیا یا کار خوب می‌کنند یا کار بد. نه همه آنها که کار خوب می‌کنند در این دنیا به پاداش کارشان می‌رسند و نه همه آنها که کار بد می‌کنند با سرآمدن عمرشان به کیفر کار بدشان می‌رسند. اگر عالم دیگری نباشد که پاداش نیکوکاران و کیفر بدکاران را در آن ندهند پس این ظلمی است که خدا کرده و ظلم قبیح است.

این استدلال‌ها نه حسی و تجربی و نه عقلی و فلسفی و نه کشفی و شهودی و نه نقلی و تاریخی است. فقط در اثبات ذات الهی این روش حسن و قبح را به کار نمی‌بردند. اما برای متکلم بما هو متکلم، اثبات ذات خدا مفروغٌ‌عنه است. از اینجا است که عده‌ای گفته‌اند علم کلام مبتنی بر حسن و قبح است. این حرف بی‌وجهی نیست. هر جا را در کتب کلامی ببینید، بحث کلامی بالاخره به حسن و قبح منتهی می‌شود. و این حسن و قبح مایه از اخلاق می‌گیرد و مبنای ارزشی دارد که روشی عجیب است در کلام ما.

اما الهیات مسیحی مطلقاً روش حسن و قبح ندارد. استدلال‌ها در الهیات بیشتر حول و حوش عقل و فلسفه و نقل و تاریخ است. البته دقت کنید مراد من از نقلی، تعبّدی نیست چون اصطلاح نقلی در جاهایی به معنی تعبدی است مثلاً می‌گوییم بخش عظیمی از فقه نقلی است که به معنی تعبدی است. در بحث از نقل در الهیات، مرادمان تاریخی است نه تعبدی. البته در الهیات مسیحی دو جا هست که از بحث‌های حسن و قبح استفاده شده است: ۱. در بحث تجسّد Incarnation ۲. در بحث موعود بودن حضرت مسیح.

این روش الهیات مسیحی امروز بیشتر می‌تواند موفق باشد تا روش کلام اسلامی. روش کلام اسلامی هم به شرطی می‌توانست موفق باشد که حسن و قبح، حسن و قبح ذاتی عقلی می‌بود یعنی همان که معتزله قائل بودند و خود ما امامیه قائلیم. ولی چون امروزه حسن و قبح ذاتی عقلی در فلسفه اخلاق کمتر طرفدار دارد، این روش حسن و قبح امروزه ناموفق است. مضافاً بر اینکه حتی اگر حسن و قبح ذاتی عقلی می‌بود یک عیب عمده بر استدلالات مبتنی بر حسن و قبح وارد است و آن اینکه همگی قیاس به نفس می‌کنند احوال خدا را با احوال انسان. و این قیاس به نفس امروزه به شدت مورد انکار است. به تعبیر دیگر امروزه دیدگاه فلسفه اخلاق به دیدگاه اشاعرهٔ ما نزدیکتر است تا به معتزله و امامیه، اشاعره‌ای که حسن و قبح را ذاتی و عقلی نمی‌دانستند بلکه شرعی و الهی می‌دانستند. البته از این جهت به اشاعره نزدیک‌تر است که نفی ذاتی و عقلی بودن می‌کردند نه در آن جهت که اثبات شرعی و الهی بودن آنها را می‌کردند. امروزه اقوال و مکاتبی مانند هدایت‌گرایی، امرگرایی و توصیه‌گرایی وجود دارد. و باز به همین دلیل است که امروزه الهیات مسیحی بهتر می‌تواند فلسفه دین ایجاد کند. فلسفه دین از دل الهیات مسیحی برخاسته است و البته با الهیات مسیحی یک علم تلقی نمی‌شود و دو علم است. ولی مادر آن، الهیات مسیحی است، از علم کلام ما کمتر امکان دارد فلسفه دین بیرون بیاید.

[سؤال: تفاوت فلسفه دین با پدیدارشناسی دین چیست؟

پاسخ: پدیدارشناسی دین تحقق خارجی دین است. دین آن گونه که تحقق پیدا کرده است ولی فلسفه دین کاری به تحقق خارجی ندارد، صرفاً بحث نظری است. در فلسفه دین گفته می‌شود این تصور از خدا معقول است اما در پدیدارشناسی گفته می‌شود مثلاً صابئین این تصور از خدا را دارند یا مثلاً سرخپوستان آمریکای لاتین، تصورشان از خدای خورشید چنین است.]

حالا اگر بخواهیم جمع‌بندی کنیم باید بگوییم اگر دفاع از دین صورت بگیرد یعنی همان غایتی که مسلمین در نظر داشتند باید موضوع را موسع‌تر بگیریم و به نظر من الهیات مسیحی کار بهتری انجام داده است که موضوع را گشاده‌تر گرفته است. در مورد روش هم اتکا بر حسن و قبح دیگر

موفق نیست و در زمینه غایت هم باید دو کار در کلام خودمان انجام دهیم: یکی تعمیق دین، یعنی اینکه من با مخاطبان مسلمان سر و کار دارم و می‌خواهم فهمشان را از دین عمیق کنم و در اینجا باید تبیین مفاهیم و گزاره‌های دینی و مذهبی صورت بگیرد این کار که در الهیات مسیحی بسیار مورد توجه است، برای تعمیق دین بسیار ارزش دارد. کار دوم، قائل شدن به توسعه دین است یع نی اولاً از عرفا نباید بود و ثانیاً از پیروان وحدت ادیان هم نباشد. اگر بخواهد غیرمسلمان را مسلمان کند یعنی اسلام را توسعه دهد در این صورت آن مسأله دفاع خیلی پررنگ می‌شود که ابطال مدعیات خصم و اثبات مدعیات خودی است.

[سؤال: در کلام از دین بحث می‌شود یا از معرفت ما نسبت به دین؟

این سؤال پیش فرض دارد. من مرادم از دین مجموعه کتب مقدسه است. و آن وقت دفاع از دین یعنی دفاع از گزاره‌های به کار رفته در دین برای دفاع باید اول این گزاره‌ها را فهم کنیم و بعد از آن فهم‌ها دفاع کنیم. آنچه شما می‌گویید بدان علت است که عده‌ای به یک معنای دیگری به کار برده‌اند که طبعاً فاصله‌ای ایجاد می‌شود بین دین و معرفت دینی.]

نکته دیگر اینکه اگر مانند الهیات مسیحی عمل کنیم یعنی دربارهٔ مسائل توصیفی و ارزشی و توصیه‌ای بحث کنیم، آیا فقه هم وارد کلام نمی‌شود؟ اخلاق وارد کلام نمی‌شود؟

در اینجا باید بگوییم خیر چنین نیست. فقه در آن صورت مقدمه کلام می‌شود ولی داخل کلام نمی‌شود. فرض کنید فقیهی با استفاده از متدولوژیی که در اصول فقه به او یاد داده‌اند با رجوع به قرآن و روایات، حکمی را استخراج کرد: مثلاً الکل صنعتی پاک است یا ربا حرام است. منابع او قرآن و حدیث است و متدش بخش اول اصول فقه یعنی مباحث الفاظ نه بخش دوم اصول فقه، که البته متدولوژی ناقصی هم هست. حالا اگر گفته شود استنباطات این فقیه غلط است، فقیه برای دفاع از خودش باید بتواند نشان دهد با همان ضوابط و متدلوژی اصول فقه که آن حکم را از دل قرآن و حدیث می‌توان بیرون کشید. اگر فقیه این کار را بتواند انجام دهد، به عنوان فقیه کارش را با موفقیت انجام داده است. اما اگر اشکال دیگری شد و آن اینکه گفته شود: قبول داریم که قرآن و روایات می‌گویند الف: حرام است و حرف فقیه را قبول داریم، ولی اشکال ما این است که این حکم مشکل گشا نیست. فرض کنید که کسی بگوید قبول داریم در دین اسلام و در قرآن و روایات شرایط طلاق فلان موارد است اما این شرایط مشکلات خانوادگی را حل نمی‌کند. اگر متشکل قبول نداشت که قرآن و روایات آن حکم را می‌گویند در این صورت فقیه باید جوابگو می‌شد. یا مثلاً گفته شود قبول داریم که دین شما می‌گوید ربا حرام است اما حرمت ربا مشکلات اقتصادی را حل نمی‌کند. این را دیگر فقیه نمی‌تواند جواب دهد. در اینجا باید متکلم اثبات کند که مشکلات ایجاد نمی‌شود بلکه حل می‌شود. پس می‌بینیم متکلم می‌آید و از مفروضات فقهی دفاع می‌کند نه اینکه فقه جزو کلام می‌شود. به عبارتی آنجا که فقیه کارش تمام می‌شود متکلم کارش شروع می‌شود. در اخلاق هم چنین است مثلاً عالم اخلاق نتیجه می‌گیرد که با توجه به قرآن و روایات، حسد بد است و غبطه خوب است. مستشکل قبول دارد که این امر در قرآن آمده است اما می‌گوید مشکلات روحی و معنوی و اجتماعی را حل نمی‌کند. یا عالم اخلاق بگوید اسلام به مال به چشم خنثی می‌نگرد یعنی نه آن را خوب و نه بدهی داند و عالم اخلاق دیگری بگوید اسلام به مال به چشم منفی نگاه می‌کند. اگر اختلاف اینجا باشد باید به سراغ خود اخلاق بروند و ببینند با رجوع به قرآن و روایات آیا دید منفی نسبت به مال وجود دارد یا مثبت یا خنثی. حال فرض می‌کنیم که ثابت شد یکی از این دیدگاه‌ها وجود دارد. اگر کسی بگوید این نوع دیدگاه دین شما، فلان مشکلات اجتماعی و اقتصادی و خانوادگی و روانشناختی را ایجاد می‌کند، در اینجا دیگر کار متکلم است که نشان دهد که مشکل ایجاد می‌کند یا نه. متکلم به معنی امروزی کارش باید این باشد. امروزه به همین علت است که می‌بینید حتی در مناظره‌های تلویزیونی و کتاب‌های مختلف و مجلات دو متکلم غربی که با هم بحث می‌کنند به این مباحث خیلی می‌پردازند.

دو سال پیش خانمی ایرانی که در کشورهای لاتینی پزشکی می‌خواند مدتی برای مرخصی به تهران آمده بود. بعد از اینکه از جاهایی مشکلات عقیدتیش را پرسیده بود مدتی من خدمتشان بودم و بعد از مدتی هم رفتند. ایشان گویا رهبر مسلمانان شیعه در آنجا بودند و در مناظره‌های تلویزیونی با فرق و نحل مختلف شرکت می‌کردند و می‌گفتند قول داده‌ام که به هنگام بازگشت در مناظره‌ای طی سه برنامه شرکت کنم و سؤالاتی را هم با خود آورده بود. من دیدم تقریباً ۸۵ الی ۹۰ درصد این صؤالات در باب «است و هست و نیست»ها نبود بلکه در باب «باید و نباید»ها بود. مثلاً این نحوه حکم طلاق که در اسلام دارید فلان مشکل را ایجاد می‌کند، یا تقسیم میراث که در اسلام وجود دارد فلان معضل را پدید می‌آورد یا دید شما در باب تشریح جسد چیست؟ و ایشان دیگر نه به عنوان فقیه بلکه به عنوان متکلم باید اثبات می‌کرد که مشکل را نه ایجاد بلکه حل می‌کند.

به تعبیر آخری اگر بخواهم بگویم این است که دفاع به دو صورت انجام می‌گیرد. دفاع از گزاره‌های «است و هست و نیست» به این است که این گزاره‌ها مطابق با واقعند اما گزاره‌های «باید و نباید»دار واقعی نیستند. اینجا باید از مشکل گشایی دفاع کنیم. چون این امر و نهی‌ها و ارزش‌گذاری‌ها برای آن است که مشکل را حل کنند.

حالا با توجه به آنچه گفتیم باید بگوییم که تئولوژی معادل کلام نیست. از این روست که متفکران اهل قلم در غرب هیچ وقت کلام را به تئولوژی ترجمه نمی‌کنند. مثلاً همین آقای ولفسون کتابی نوشته به نام فلسفه علم کلام که به فارسی ترجمه شده است. عنوان کتاب این است: Philosophy of Kala-m، نگفته است فلسفه تولوژی اسلامی Islamic Theology. البته مرادم این نیست که غربی‌ها چیزی دارند به جز تئولوژی، به نام کلام. آنها تئولوژی دارند و ما کلام اما این کلام با آن تئولوژی بر هم قابل انطباق نیست. این است که تئولوژی را به الهیات باید ترجمه کنیم و می‌کنیم باید از همان کلام استفاده کنیم و معادلی برای آن در زبان‌های اروپایی وجود ندارد. همان‌طور که حج معادلی ندارد. حالا که شمای کلیی دربارهٔ الهیات و کلام داریم به نظر می‌رسد که مفاهیم عمده الهیات را باید مطرح کنیم. اصطلاحاتی در الهیات هست که عین آن در کلام هم هست و معنایش هم همان است. یک دسته دیگر از اصطلاحات الهیات هست که خود آن در کلام اسلامی هم هست ولی معناشان با هم فرق دارد. مثلاً ایمان Faith را مسیحیان به کار می‌برند ولی فی‌الواقع ایمان از نظر متکلمان اسلامی خیلی با ایمانی که الهیون مسیحی می‌گویند فرق دارد. یا مثلاً توبه در کلام هست در الهیات هم هست ولی واقعاً با هم متفاوت است. یا معجزه در هر دو هست اما چیزی که آنها از معجزه فهم می‌کنند با چیزی که ما از آن می‌فهمیم خیلی فرق دارد. دسته سومی هم هست که اصطلاحاتی‌اند که در الهیات مسیحی هست اما در کلام نیست. مثلاً فدیه در الهیات هست اما در کلام نیست. البته شفاعت در اسلام هست. یا تبدل جوهری که در عشاءربانی صورت می‌گیرد در کلام وجود ندارد. حالا اگر بتوانیم ولو به صورت فهرست‌وار اصول سخنانی را که در باب این اصطلاحات گفته شده است آشنایی پیدا کنیم.

جلسه دوم

در جلسه گذشته در باب تفاوت‌های الهیات مسیحی با کلام اسلامی خدمت دوستان مطالبی عرض کردم و گفتم که به هر سه لحاظ روش و غایت و موضوع این دو با هم تفاوت دارند. بعد از آن عرض کردم که خوب است که به مفاهیم عمدهٔ الهیات مسیحی بپردازیم و آنها را به سه قسم اصلی بخش کردیم. قسمی که در آن الهیات مسیحی و کلام اسلامی لفظاً و معناً با هم اشتراک دارند، یعنی همان لفظی که در الهیات به کار می‌رود در کلام هم به کار می‌رود و از آن معنای واحدی هم اراده می‌شود. قسم دوم الفاظی است که در الهیات و در کلام مشترکاً به کار می‌رود اما معانی اندکی متفاوت با هم از آن اراده می‌شود یعنی معانی آنها عین هم نیستند البته این تفاوت کمال بینونت را ندارد و قسمی دیگر هم آنهایی که در الهیات هست و اصلاً لفظ آن در کلام اسلامی وجود ندارد.

اگر بخواهیم الهیات مسیحی را به یک صورت نسبتاً مطلوبی که خود مسیحیان می‌پسندند تقسیم کنیم به نظر می‌آید که بتوان چنین تقسیم کرد:

ابتدا بپردازیم به خود اندیشهٔ محوری خدا در الهیات مسیحی. در این مسأله اولین نکته‌ای که باید بگوییم این است که الهیون مسیحی تصوری از خدا دارند که با تصوری که کلام اسلامی از خدا دارد متفاوت است و دوم اینکه راههایی که متکلمان اسلامی برای اثبات وجود خدا طی کرده‌اند کاملاً شبیه راه‌هایی است که الهیون مسیحی پیموده‌اند، نیست. وجوه اشتراکی دارد اما مانند هم نیست. بعضی راه‌ها برای اثبات وجود خدا هم در کلام و هم در الهیات مشترک است. بعضی اختصاص به الهیات دارد و بعضی به کلام اسلامی. هر گاه در الهیات دربارهٔ خدا سخن می‌گوییم باید در دو مقام سخن گفت یکی در باب تصور خدا و دیگری در باب تصدیق به وجود خدا. یک بار باید ببینیم چه صورتی از خدا در روح و ذهن مسیحیان نقش می‌بندد و دوم اینکه وقتی می‌خواهند این صورت را اثبات کنند که تحقق خارجی و عینی دارد. چه راه‌ها و طرقی را طی می‌کنند. یک بار سخن دربارهٔ ذات خدایی است آنچنان که به تصور مسیحیان در می‌آید و یک بار هم سخن دربارهٔ اثبات وجود الهی است. البته اختلافی که مسیحیان با مسلمانان دارند بیشتر در تصور خداست تا تصدیق. در تصدیق وجود خدا راه‌های مشترکی بین این دو گروه هست و فراوان هم هست اما در مورد تصور خدا به نظر می‌آید که این دو خیلی از هم دوری دارند.

ابتدا نکته‌ای در باب تصور خدا عرض کنم. در زبان عربی «اله» و «الله» داریم. در زبان فارسی متأسفانه این دو کلمه خود را در صورت یک کلمه نشان می‌دهند و آن هم کلمه «خدا» است. در زبان‌های اروپایی مثلاً در انگلیسی، تفاوتی که در زبان عربی بین این دو واژه دیده می‌شود، مشهود است. مثلاً در انگلیسی «اله» را با g کوچک و به صورت god و «الله» را با G بزرگ God می‌نویسند. برخلاف تصور بعضی نباید گمان کرد که بین «خدا» و «خداوند» تفاوت وجود دارد. هر دو هم در مورد کلمه اله به کار می‌روند و هم در مورد الله. یعنی این دو کلمه آن تفاوت را نمی‌رسانند. در زبان عربی می‌گویند الله اسم علم است یا یکی از معارف است به تعبیر فارسی الله عربی اسم خاص است اما اله اسم عام است. اسم‌های خاص قابل تعریف نیستند. اسم خاص برچسبی است که بر موجود خاصی زده می‌شود. هیچ وقت نمی‌توانیم حسن و هوشنگ را تعریف کنیم، چون اسم خاص هستند. Dopinition را نمی‌توانیم بر اسم خاص اعمال کنیم. بر روی این شهر برچسب تهران زده شده است. اما تهران را به تعبیر بنده نمی‌توان تعریف کرد. البته اسم‌های خاص را توصیف می‌شود کرد. پس الله قابل تعریف نیست اما قابل توصیف هست. مثلاً می‌توان گفت الله یعنی خدایی که مسلمانان به او باور دارند. اما این تعریف خدا نیست چون لااقل یکی از شرایط تعریف در اینجا احراز نشده است. در اینجا تلقی از شیء را خواسته‌ایم به جای تعریف آن بگنجانیم. در اینجا ربط و نسبت الله را با موجودات دیگر یعنی مسلمین در نظر گرفته‌ایم. در تعریف باید خود شیء را بشناسانیم نه ارتباطاتی که آن شیئی با اشیاء دیگر دارد. برخلاف الله کلمه اله اسم عام است یعنی هر موجودی که

متعلّق عبادت و عبودیت قرار بگیرد و اگر چنین بشود الهها متعدد خواهند شد. مثلاً برای بت‌پرستان هر بتی از هر قومی یک اله محسوب می‌گردد. مشرکان چه ثنویون و چه سه خدا پرستان و چه کسانی که به خدایان عدیده اعتقاد دارند به همان تعداد اله دارند و حتی در متون دینی و مذهبی از امور دیگر هم تعبیر به اله شده است. مثلاً در قرآن می‌گوید «افرأیت الذی اتخذ الهه هواه». پس اله یعنی معبود که مصادیق عدیده دارد. از نظر مسلمانان خالص پاکباز اله همان الله است ولی کسی که این اوصاف را ندارد، اله او غیر از الله است به تعبیر دیگر الله برای بعضی انسان‌ها مصداق اله است.

حال ببینیم تعریفی که از اله به دست دادیم یعنی معبود در مورد god هم درست است یا نه؟ یعنی آیا god را هم تعریف می‌کنند به متعلّق عبودیت و عبادت یا نه؟ (البته توجه داشته باشید که عبودیت و عبادت دو چیز است ولی در زبان عربی اسم مفعول و اسم فاعل آن دو یکی است. عباد یعنی کسی که عبادت می‌کند و هم کسی که عبودیت می‌کند.) در زبان‌های اروپایی در تعریف god انگلیسی و goot آلمانی چنین آمده است: متعلق ایمان Faith و عبادت Worship و خدمت Service. هر سه در تعریف می‌گنجد.

در اینجا نکته‌ای بگویم و آن اینکه ما در تعابیر دینی اسلامیان خدمت به خدا بسیار به ندرت در متون دینی به کار رفته است. مثلاً در دعای کمیل می‌بینیم که حضرت علی بن ابی طالب(ع) می‌گوید: «قوِّ علی خدمتک جَوارحی و اشدد علی العزیمة جوانحی». تا آنجا که من تفحصّی کرده‌ام در قرآن اصلاً تعبیر خدمت به خدا وجود ندارد. در روایات هم تقریباً چهار مورد بیشتر ندیده‌ام. ولی در نوشته‌های دینی مسیحی تعبیر خدمت به خدا فراوان به کار رفته است اصلاً در صدر مسیحیت از روحانیان مسیحی با عنوان خادمان خدا تعبیر می‌کردند. که ان شاءالله شاید وقتی بتوانم این امر را بسط بیشتر می‌دهم.

به هر حال god را چنین تعریف می‌کنند. این تعبیر خدمت به خدا در برخی آثار مقایسه‌ای بین الادیانی مثلاً در اثری که مونتگری وات دربارهٔ اسلام و مسیحیت به انگلیسی نوشته است، خدمت مسیحیان را خیلی به عبودیت مسلمانان شبیه دانسته است. عبودیت گویا نوعی خدمت به خداست که از عبودیت در انگلیسی به Devotion تعبیر می‌کنند.

(حالا بپردازیم به God، یعنی خدایی که مسیحیان قبول دارند. اول نکته‌ای که در تصور مسیحیت وجود دارد این است که خدا در مسیحیت Trinity یا تثلیث است. در باب کلمه Trinity توضیحی بدهم. مسیحیان می‌گویند خدا یک a Tr. است. این مورد از آن موارد استثنایی است در زبان انگلیسی، با اینکه اسم با حرف بزرگ نوشته شده است اما حرف a با آن آمده است. در زبان فارسی اگر Trinity را به تثلیث ترجمه کنیم کمی نادرست ترجمه کرده‌ایم. چون تثلیث عمل انسان است همانطور که تثنیه عمل انسان است. یعنی فردی چیزی را دو یا سه چیز می‌شمارد. تثلیث در عربی و فارسی حالت متعددی دارد. مثلاً در دبیرستان می‌گفتند با استفاده از فقط یک پرگار این دایره را تربیع کنید یعنی آن را به چهار ربع تقسیم کنید. به ارباع تقسیم کنید. یا در فقه می‌گویند تخمیس که منظور تقسیم کردن مال است به ۵ قسمت. در این صورت اگر بگوییم خدا یک تثلیث است، نادرست گفته‌ایم. چون تثلیث کار و ویژگی و وصف خدا نیست کاری است که مسیحی در قبال خداوند می‌کند. اوست که خدا را سه گانه به حساب می‌آورد. مثال دیگر: آیا یکی از اوصاف خدا در اسلام توحید است؟ نه، وحدت صفت خداست. در اسلام باید بگوییم مسلمانان خدا را توحید می‌کنند. یکی می‌شمارند و می‌دانند. پس همین کار را که در توحید می‌کنیم باید در ترجمه .Tr هم بکنیم. اینجا نیز نباید بگوییم خدا موجودی تثلیث است باید بگوییم خدا موجودی سه گانه است. در مقابل تثلیث در زبان انگلیسی گفته می‌شود ThreeRold که موجودی سه گانه ترجمه می‌شود.

در ترجمه عربی Trinity هم تثلیث گفته می‌شود منتها ترجمه دقیق آن همان ترجمهٔ قرآن است یعنی ثالث ثلاثه. که تعبیری بسیار عالی است. این سه موجود اب The Father و ابن The Son و روح‌القدس The Holy Spirit هستند. اولاً اینکه قرآن ثالث و ثلاثه می‌گوید به این علت است که مسیحیان از اواخر قرن دوم میلادی مثلثی ترسیم

می‌کردند و اب و ابن و روح‌القدس را در سه راس این مثلث می‌گذاشتند. بعد می‌گفتند از هر رأس این مثلث که شروع کنید. سومینش خداست. پس خدا سومین این سه‌تاست. و این شمارش از هر کجای این رؤوس شروع می‌شد تأثیری و فرقی نمی‌کرد. با این می‌خواستند بگویند الوهیت این سه ذومراتب نیست که یکی خداتر از دیگری باشد. برخلاف واحد و عقل و نفسی که فلوطین می‌گفت. فلوطین هم به سه اقنوم قائل بود ولی این سه در سه مرتبه واقع بودند. واحد فلوطین فوق عقل است و عقل فلوطینی فوق نفس قرار داشت. مسیحیان برای تأکید بر این معنا که تثلیث ما مثل تثلیث فلوطین نیست، می‌گفتند سه جزء تثلیث ما دقیقاً در یک رتبه قرار دارند. این است که تعبیر قرآنی کاملاً به جا هست.

نکته بعد در باب تفاوت این سه باهم است. یک تعبیر فلسفی‌تر شدهٔ این را عرض می‌کنم. در باب خدای پدر می‌گفتند مبدأ کلّ وجود است. من مبدأ کلّ وجود را در ترجمهٔ Source of all Being می‌آورم. این تعریف نسبتاً فلسفی است که از خدای پدر داده شده است و کلیسای کاتولیک کاملاً پذیرفته است و در تمام Creedها یا اعتقادنامه‌های مسیحیان هم همین آمده است. این تعبیر را می‌توانیم بگوییم با خدایی که ما مسلمانان می‌گوییم کاملاً سازگار است یعنی با الله. دو تعریف دیگر از خدای پسر و روح‌القدس با خدای مسلمانان و الله انطباق‌ناپذیر است. در تعریف خدای پسر دو عنصر استعمال می‌شود: اول اینکه متعلّق سرمدی محبت خدای پدر است. اینها خیلی دقیق است. هر یک از اینها کلی مورد بحث قرار گرفته است و حالا به صورت شسته و رفته و پاکیزه‌ای در اختیار ما قرار گرفته است. معنای اجمالی آن این است که خدای پدر محبت می‌ورزد ولی نه مانند محبتی که خدای ارسطو می‌ورزید، به تعبیر ارسطوییان خدا عاشق و دوستدار خودش بود و معشوق هم خودش است. مسیحیان می‌گفتند خدای پدر محبت Love می‌ورزد. اما متعلّق این محبت خدای پسر است. صفت سرمدی هم در اینجا آورده‌اند و آن برای این است که بگویند این محبت Occasional نیست که گاه باشد و گاه نباشد و انصراف پیدا کند به موجود دیگری. خدا تنها موجودی را که مستقیما و بی‌واسطه دوست دارد آن هم ازلاً و ابداً، خدای پسر است. محبتی که به سایر موجودات دارد با واسطه است. این عنصر اول، ویژگی دوم واسطه بودن اوست با انسان‌ها. این واسطه در دو جنبه است. واسطه در خلقت و واسطه در فدیه. اولاً خدای پدر همه موجودات را از طریق و به وساطت خدای پسر خلق کرده است. به تعبیر دیگری، خدای پدر مسیحیان در عرف فیلسوفان به صادر و عقل اوّل نزدیک می‌شود که همه موجودات از طریق صادر اوّل خلق می‌شوند. پس یک نوع وساطت یا Mediation در ناحیه Greation هست و یک نوع وساطت در فدیه و فدیه‌پذیری وجود دارد. یعنی پذیرفتن فدیه گناهان انسان‌ها را از طریقِ فدیه شدن خدای پسر اعمال کرده است. انسان‌ها از طریق فدیه اوست که کفارهٔ گناهان خودشان را پرداخته‌اند. یعنی آن گناه نخستین Premordial Sin.

روح‌القدس را معمولاً به حلقه اتحاد خدای پدر و خدای پسر تعبیر می‌کند که ان‌شاءالله توضیح می‌دهم. حلقه اتحاد را در ترجمه Union Bound به کار می‌برم. مسلمین مصداق این روح‌القدس را جبرئیل یا جَبرَیل یا جِبریل تعبیر کرده‌اند. خود مسیحیان غالباً از این تفسیر راضی نیستند. معمولاً روح‌القدس را با Gabriel دو تا می‌دانند. البته بوده‌اند در میان مسیحیان، فرقی و هنوز هم هستند که مصداق روح‌القدس را همان جبریل می‌دانند ولی غالب مسیحیان این را نمی‌پذیرند. برای روح‌القدس مصداق اسم و رسم داری در میان فرشتگان قائل نیستند.

حال در اینجا دو نکته هست که باید به آنها بپردازیم. اول اینکه چه موجباتی سبب شد مسیحیان به تثلیث قائل شود، حتماً الزاماتی از نواحیی وجود داشته است که قائل شوند به چیزی بسیار عقل‌ناپذیر که بحث مفصلی دارد و عرض می‌کنم. قبل از اینکه به آن بحث مفصل بپردازم، یک بحث دیگری می‌کنم و آن اینکه آیا اب و ابن و روح‌القدس سه چهره از موجودی واحدند یا سه موجود علی حده‌اند یا چیزی ثالثی است. در میان مسیحیان فرق بسیار نادری که الان بدعتگزار تلقی می‌شوند وجود داشتند. که اینها مدالیست Modalist بوده‌اند. یعنی به چهره باوری اعتقاد داشته‌اند. این چهره باوری در عرف مسیحیان امروزه

مقبول نیست. چهره‌باوری اعتقاد به این است که یک موجود در سه چهره خود را نشان دهد. مثل هنرپیشهٔ واحدی که در یک فیلم سه نقش بازی می‌کند. او یک انسان و موجود است. به اصطلاح فلسفی یک موجود در سه چهره جلوه کرده است یا یک جوهر، سه عرض مختلف از خود نشان داده است. چون عرض جلوات جوهر است. همه وقت عرض فلسفی نسبت به جوهر فلسفی حالت جلوه گاه را نسبت به جلوه کننده دارد. حالت مجلا را نسبت به متجلی دارد. حتی ادقّ از این، حالت جلوه را نسبت به متجلی دارد. عموم مسیحیان به این اعتقاد ندارند. اگر به این اعتقاد می‌داشتند دو لازمه پیش می‌آمد. مسیحیان می‌گویند اگر چنین تصوری وجود داشته باشد دیگر تصور ما از خدا با تصور یهودیان و مسلمانان از خدا فرق نمی‌کرد. چون مسلمین و یهودیان معتقدند که خدا در اسماء مختلف خودش، خودش را جلوه گری می‌کند. خدا گاهی مصداق قهار و گاهی لطیف و گاهی ودود است. پس مسیحیان این را قبول ندارند. ثانیاً اعتقاد به مدالیسم دیگر نباید به تثلیث منتهی شود. در مدالیسم خدا در بیش از سه چهره خود را نشان داده است چرا ما فقط روی سه تا از آنها تکیه کنیم؟ خدا الی ما شاءالله خود را در تصاویر و مجلاهای مختلف نشان داده است. چرا روی سه تا از آنها انگشت می‌گذاریم؟

در مقابل نظر مدالیستی، مسأله Polythaism قرار دارد. Polytheism می‌گوید واقعاً سه خدا وجود دارد. یعنی هر یک از اب و ابن و روح‌القدس خدایی مستقل هستند که اگر این تصور را داشته باشیم، باید بگوییم، مسیحیان مشرکند. مسیحیان از این یعنی چند خدایی هم به شدت احتراز دارند. دوستان می‌دانند که مسیحیان به شدت بر یگانه پرستی خود تأکید می‌ورزند. و بیشترین تأکید در نامهٔ پولس قدیس St. Paul به رومیان آمده است که ما مسیحیان خدای یگانه را می‌پرستیم.

پس این طرف طیف سه خدا داریم و آن طرف هم یک خدا در سه چهره. مسیحیان از شورای نیقیه به این طرف یعنی از نیمه اول قرن چهارم میلادی فرمول و ضابطه‌ای را ابداع کردند که آن را حد وسط این دو طیف به کار می‌برند. البته این ضابطه به تعابیر مختلفی به کار رفته است.

یک تعبیر آن این است: سه شخص در یک جوهر Three Persons in One Substance ـ که سه شخص، Modolism را ردّ می‌کند یعنی می‌گوید سه موجود متشخصند. و در یک جوهر هم چند خدایی را ردّ می‌کند. خوب حالا سه شخص در یک جوهر چگونه قابل تصور است؟ این امر قابل تصور نیست. ولی نه اینکه قابل تصور نبودن آن قدحی است یا نکوهشی است که غیرمسیحیان به مسیحیان وارد کرده‌اند. خود مسیحیان در این مورد تعبیر Mystery به کار می‌برند. یعنی راز، که راز هم تعریف دقیق دارد. پس این چیزی نیست که ما یا یهودیان به مسیحیان نسبت داده باشند. خود مسیحیان پیشقدم این معنایند. راز که در فرهنگ مسیحی هست، قسمت سوم آن الفاظی است که در کلام اسلامی وجود ندارد یعنی نه لفظش وجود دارد و نه معنایش. تعداد رازهای مسیحیت فقط این یکی نیست. تعریف دقیق راز چیزی است که اگر وحی به کمک عقل آدمی نمی‌آمد، عقل آدمی به فهم آن نائل نمی‌شد و ثانیاً پس از اینکه وحی انسان را به فهم آن نائل کرده است، باز هم عقل قادر به اثبات آن نیست. ثالثاً در عین حال اعتقاد به آن مخالف با اصول اصلی عقل نیست. هر چیزی این سه ویژگی را داشته باشد در الهیات به راز از آن تعبیر می‌کنند.

توضیحی در باب این سه بدهم. چنانکه گفتم، یکی از فرق‌های اقانیم ثلاثه فلوطین با مسیحیت در مرتبه و شدت و ضعف وجودی است. ولی گفتیم که این سه شخص در یک جوهر واقعاً در یک جوهر قرار دارند و یکی نسبت به دیگری ارفع یا دون نیست. فرق دوم به Mystery برمی‌گردد. فلوطین را چه چیزی معتقد کرد که سه اقنوم وجود دارد؟ چه حرف فلوطین را بپذیریم و چه نپذیریم، استدلال او را به اینجا کشاند که در عالم سه جوهر مستقل وجود دارد. یعنی اقانیم ثلاثهٔ فلوطین نتیجه استدلال او بود. حالا شاید در آن استدلال، خدشه منطق وجود داشته باشد و عقیم باشد. ولی علی ایّحال او با کندوکاو عقلی به این نتیجه رسید. یعنی الزام کنندهٔ فلوطین به این عقیده، نیروی استدلالگرش بود. اما چیزی که الزام کننده به اعتقاد به سه شخص در یک جوهر هیچ استدلالی نیست یعنی اگر ما بودیم و فقط استدلال، یعنی متون

مقدس عهد جدید نمی‌بود، هیچ کس نمی‌توانست التفات کند به سه شخص در یک جوهر. یعنی اصلاً تصوری از این مطلب برای انسان حاصل نمی‌آمد. مثال خوبی از فرهنگ خودمان برایتان بزنم. ما در فرهنگ دینی خودمان معتقدیم که دروازه‌بانان جهنم ۱۹ تا هستند. یک بحث در مورد تصدیق این قضیه هست که کاری با آن نداریم ولی یک بحث در تصور آن وجود دارد و آن اینکه اصلاً اگر وحی قرآنی نمی‌بود به مخیله کسی عدد نوزده خطور می‌کرد؟ مسلماً خطور نمی‌کرد. یا اصلاً تصور می‌کردیم که جهنم دروازه‌بان داشته باشد! این چیزی نیست که اصلاً به ذهن کسی خطور کند حالا چه برسد به تصدیق آن. تصدیق در مرحله بعد قرار می‌گیرد گفته شده است بعد از اینکه عقل آدمی به مدد وحی به تصور و درک آن نائل آمد قدرت اثبات تحقق و وجود آن را ندارد. این امر مانند مثالی است که جامی زده است.

جامی در داستانی مفصل و شیرین می‌گوید که شخصی برای حاجتی به هر دری زد تا بالاخره گفتند یک دعانویسی بسیار مجرب هست، او پیش آن دعانویس رفت و دعانویس گفت این را من می‌نویسم تو آن را در آب مخلوط کن و... توصیه‌هایی که معمولاً این قبیل افراد می‌کنند. اما در نهایت گفت فقط حواست باشد در طول این عملیاتی که می‌گویم انجام بدهی، یک وقت فکر میمون به سرت نزند. اگر فکر میمون به سرت بزند تمام این کارها باطل می‌شود. آن شخص گفت: من کی تصور میمون به ذهنم می‌رسید؟ تو اگر نگفته بودی من می‌رفتم و دعای توصیه شده را انجام می‌دادم و به مرادم هم می‌رسیدم. اما حالا که دیگر نمی‌توانم این کار را بکنم، به محض اینکه دعا را می‌خواهم درست کنم، فوراً میمونی به ذهنم می‌آید. تا شخص بخواهد با خود قرار بگذارد که به شرطی این مستمر خواهد بود که میمون به ذهنم نیاید که فی‌الواقع در ذهنش آمده است. حالا این نوزده دروازه‌بان بلاتشبیه همان میمون است.

بحث قسمت دوم Mystery مقام تصدیق است. در مقام تصدیق می‌گویند تصور سه شخص در یک جوهر به ذهنمان آمد ولی حالا که هم آمده است، عقل بشر قدرت اثبات آن را ندارد و اما جزء سوم این بود که سه شخص در یک جوهر با اصول اصلی عقل منافات ندارد. عبارت اخری و ادق این گفته این است که این اعتقاد به اجتماع نقیضین نمی‌انجامد. چون چیزی با اصول عقلی منافات دارد که منجر شود به قبول اجتماع نقیضین یا قبول ارتفاع نقیضین. پس حالا که تناقض گویی نیست پس معقول است یعنی با موازین عقلی ناسازگاری ندارد. نه اینکه اثبات شده است یعنی ما می‌توانیم به آن باور داشته باشیم و در عین حال ما را متهم نکنند به اینکه تناقض گفته‌ایم. بزرگترین راز مسیحیت همین است.

نکته‌ای را دریغم می‌آید نگویم. دوستان می‌دانند که در کلام اسلامی صفات خداوند متعال عین همند و مغایر هم و غیر هم نیستند و ثانیاً همگی هم عین ذاتند و با ذات هم مغایرتی ندارند. بخش عمده‌ای از معتزله و بخش عمده‌ای از متکلمان و فلاسفه شیعی به وحدت صفات با یکدیگر و عینیت صفات با ذات قائلند. همان‌طور که بسیاری از مورخان کلام نشان داده‌اند این اعتقاد گویا ناشی از تأثیر مسیحیت باشد. منتها تأثیر مسیحیت به این لحاظ که مسلمانان از صدر اسلام یک معنا را احساس کردند و آن اینکه قرآن سه شخص در یک جوهر مسیحیان را ردّ می‌کند. بعد مسلمانان به این التفات پیدا کردند که اگر بخواهند به دو مطلب: ۱. مغایرت صفات الهی با یکدیگر ۲. مغایرت صفات الهی با ذات الهی، قائل شوند همان اشکالاتی که قرآن بر سه شخص در یک جوهر می‌کند بر خود همین متکلمان اسلامی هم وارد می‌شود. برای اینکه اشکالات قرآن به مسیحیان بر مسلمین وارد نشود گفتند ظاهراً بُدّی نیست جز اینکه دربارهٔ خدا این دو نکته را بپذیریم ۱. صفات الهی با هم مغایرت ندارند ۲. صفات الهی با ذات مغایرت ندارد. متکلمان از همان اول متوجه شدند که یک مرض و میکرب مشترکی وجود دارد در سه شخص در یک جوهر مسیحیت و در این دو اعتقاد. پس برای رفع این مشکل از مغایرت صفات با یکدیگر دست برداشتند و نیز از مغایرت صفات با ذات هم کناره گرفتند. مشکل باقی بنابر احساس مسلمانان این بود که می‌گفتند ردّ و انکار قرآن در مورد سه شخص در یک جوهر به این علت است که این اعتقاد به سه ذات قدیم می‌انجامد و می‌دیدند اگر به مغایرت صفات الهی با

هم و صفات با ذات معتقد شوند، همین نتیجه به دست می‌آید. چون اولاً فرض کنیم که خدا فقط یک صفت می‌داشت ولی این یک صفت با ذاتش مغایرت داشت. در این صورت دو چیز قدیم می‌داشتیم. حالا اگر این صفات متعدد باشند به تعداد این صفات ذوات قدیمه افزایش می‌یابند. برای دفع این مشکل صفات خدا را باید عین ذات بدانیم تا یک ذات قدیم حاصل بیاید و صفات قدیمه را هم عین هم بدانیم تا هیچ گونه کثرتی پدید نیاید. یعنی وحدت باشد و یک ذات قدیمی واحد.

من گفتم که اعتقاد مسلمانان این است که قرآن به این دلیل مسیحیان را تقبیح می‌کند. دربارهٔ اعتقاد مسلمانان دو نکته را توضیح دهیم. قبول داریم که قرآن سه شخص در یک جوهر را تقبیح می‌کند اما اولاً اینکه جهت تقبیح این باشد که اینها احساس کردند، این مسلم نیست. مسلمانان می‌گفتند که جهت تقبیح این است که به سه ذات قدیم قائل شده‌اند ولی واقعاً خود قرآن که این را نمی‌گوید یعنی نمی‌گوید لقد کفر الذین قالوا ان الله ثالث ثلاثه و بعد هم بگوید لا نه قول بذوات قدیمه. این که در خود قرآن نیامده است. این استنباط را ممکن است کسی نپذیرد.

نکته دوم اینکه فرض کنیم سه ذات قدیم کفر است. لااقل کفر فلسفی که هست. اما سه ذات قدیم کجا و یک ذات قدیم به علاوهٔ n تا صفت قدیم کجا. ذات خیلی فرق می‌کند با صفت. در مغایرت صفات و ذات یعنی ذات هست و صفت هم هست. در مغایرت صفات با هم دیگر، یعنی صفات با هم یکی نیستند. پس مجموع این تز می‌شود یک ذات قدیم + nتا صفت قدیم. آیا قبح قائل شدن به یک ذات قدیم به اضافهٔ nتا صفت قدیم به اندازهٔ قائل شدن به nتا ذات قدیم نیست؟ به تعبیر دیگر، تعدد قدما در ناحیه ذوات با یک ذات قدیم و باقی صفات قدیمه آن ذات قدیمه فرق ندارد.

اینکه می‌گفتند ما قائل به عینیت و وحدتیم چه معنایی دارد؟ واحد بودن صفات الهی چه معنا دارد؟ یعنی عدالت خدا عین علم خداست؟ علم خدا عین قدرت خداست؟ قدرت خدا عین جمال و خیرخواهی اوست. جمال عین جلال است و... گفته نشود که هر فعلی که از خدا صادر می‌شود هم فعل عادلانه است هم عالمانه و هم قادرانه و هم خیرخواهانه. یعنی کار خدا مصداق کار خیرخواهانه و عادلانه و قادرانه و عالمانه است. چنین نیست چون این چنین چیزی خیلی روشن است و هیچ بحثی ندارد ولی این در مورد غیرخدا هم صادق است. گاهی است که از انسانی فعلی صادر می‌شود و همین خصوصیت‌ها را دارد. آن کس که می‌گوید «عینیت» نمی‌خواهد بگوید مصداق فعل واحدی عادلانه و قادرانه و... است، می‌خواهد بگوید صفات عین همند نه اینکه فعل مصداق ناشی از صفت اول هست و مصداق ناشی از صفت دوم هم هست... او می‌خواهد بگوید که خود صفت‌ها با هم وحدت دارند. تصور این وحدت صفات با یکدیگر خیلی مشکل است. در میان مسیحیان و فیلسوفان دین در غرب هم برخی این بحث مسلمین را پیش کشیده‌اند. در بدایة الحکمه و نهایة الحکمه و منظومه حاج ملاهادی، این بحث‌ها را که خوانده‌اید نمی‌دانم دارای تصوری شده‌اید یا نه؟ به نظرم می‌آید که تصور این مطلب یک قدرت انتزاع و تریدِ خیلی قویی می‌خواهد که در من و امثال من وجود ندارد.

[سؤال: این کار را برای نفی ترکّب نکرده‌اند؟

پاسخ: ترکب همین است در واقع ترکب یک نوع کثرت است. اصلاً توبه کرده‌اید که بساطت و وحدت دو مفهومند اما یک مصداق دارند. این است که در فلسفه وحدت و بساطت خدای متعال را به یک معنا می‌گیرند. برای نفی ترکّب می‌گویند که در واقع نفی ترکب یعنی نفی کثرت.]

اگر در کتب فارسی بخواهید این اعتراف را صریحاً ببینید که یک فیلسوف و متکلم مسلمان گفته باشد وحدت صفات با صفات و با ذات برای این بوده است که به مشکل مسیحیت دچار نشویم رجوع کنید به فرمایش‌های مرحوم علامه طباطبایی(ره) در کتاب مهر تابان. آقای تهرانی در کتاب مهرتابان از حضرت علامه طباطبایی(ره) سؤالی می‌کند که اصرار ورزیدن ما بر وحدت صفات با یکدیگر و با ذات الهی برای این است که می‌خواهیم قفصّی بجوییم از تثلیث مسیحیت؟ علامه جواب مثبت می‌دهند و مفصل توضیح می‌دهند که اشکال قرآن بر مسیحیت به گفته ما به طریق اولیٰ وارد می‌شد.

من به علت اینکه می‌دانم از بیان چیزی که در این ترم

بر عهدهٔ ما گذاشته شده است برنمی آییم لذا مطالب را خیلی به اجمالاً می‌گوییم. در جلسه های آینده سیر تاریخی بحث را عرض می‌کنم و بعد هم تعابیری که از تثلیث شده خواهم گفت.

جلسه سوم

در بحث دربارهٔ الهیات به تثلیث از دیدگاه مسیحیت رسیدیم. البته چون در دیگر ادیان هم تثلیث داریم بهتر است ببینیم این وضع کلی از کجا حاصل آمده است. به تعبیری سیر تاریخی اندیشه تثلیث چیست؟ چطور شد که مسیحیان به وضع کنونی رسیدند. من در مقدمه این بحث تاریخی بحثی را پیش می‌کشم که شاید مقداری طولانی شود ولی به نظرم می‌آید بسیار بسیار ضرورت دارد مخصوصاً برای کسانی که در تاریخ ادیان و ملل و نحل کار می‌کنند. آن مطلب این است که چطور می‌شود آرایی که عقل سلیم تحمل آنها را ندارد در ادیان و مذاهب نفوذ پیدا کرده است. شکی نیست که شما دانشجویان ادیان و عرفان به آرایی برمی‌خورید که عقل سلیم آنها را برنمی‌تابد. مثلاً وقتی شما با دیده عقلی صرف تثلیث را بررسی می‌کنید، می‌بینید نمونه خوبی برای این قضیه است. و به همین ترتیب مثلاً در دین بودا کسی هست که چرخه هستی را در دست دارد و او مثل من و شما گوشت و پوست و خون دارد. یا آنچه در دین یهود آمده است که کوهی برفراز این قوم نگه داشته می‌شود که یا توبه کنید یا بر سرتان پرتاب می‌کنیم و یهودیان چنین حادثه‌ای را قبول دارند. در قرآن هم اشاره شده است «و اذرفعنا فوقکم الطور». من کاری به بحث منطق ندارم کار به بحث روانشناختی دارم که چطور می‌شود که این عقاید مقبول واقع می‌شود. این مقدمه با اینکه طولانی خواهد شد اما به نظرم خیلی ارزش دارد.

علل و عواملی دست به دست هم می‌دهند و سبب می‌شوند که عقایدی به Common Sense رخنه بیابد و جزء احکام و آداب و نظرات و آموزه‌های آن ادیان و مذاهب شود.

این علل را می‌توان چنین بازگو کرد:

۱. زمان تکوّن و پیدایش ادیان و مذاهب را باید توجه کرد. ما در واقع در زمان پیش علمی و پیش فلسفی یا اسطوره‌ای Mythological با همه ادیان و مذاهب جهانی آشنایی پیدا کرده‌ایم. این زمان، هنگامی است که هنوز

تفکر بشری اسطوره اندیش است. مثلاً افلاطون را در نظر بگیرید. او در میان فیلسوفان جهان عظیم‌الفکرترین فیلسوف است. به نظر من یقیناً چنین است ولی به نظر بعضی‌ها چنین نیست. آلفرد نورث وایتهد جمله‌ای معروف دارد او می‌گوید «فلسفه غرب حاشیه نویسی بر کتاب‌های افلاطون است.» هنوز فلسفه غرب از حیطهٔ اقتدار افلاطون بیرون نرفته است. هنوز هم مسائلی که افلاطون طرح می‌کرد، ذهن بشر را به خود مشغول کرده است. کسی نمی‌تواند از مسائل مطروحه افلاطون تغافل کند. حتی تجربه‌گراترین فیلسوفان و حتی فلسفه تحلیل زبانی هنوز هم با همان مسائلی سر و کار دارند که افلاطون در همان کتاب‌ها و مجموعه آثارش مطرح کرده بود. حالا این افلاطون با این عظمت فکری قائل است به خدایان و نیمه خدایان و نیمه خدا نیمه انسان‌ها و قهرمانان.

ما چگونه می‌توانیم این اعتقاد افلاطون را تحلیل کنیم؟ ما که در برابر عظمت افلاطون هیچ هیچیم، نمی‌توانیم به خدایان متعدد قائل شویم یا به نیمه خدایان یا به نیمه خدا نیمه انسان یا به قهرمان. قهرمان به معنایی که در اساطیر یونان وجود دارد یعنی Hero. Hero یعنی چیزی فوق انسان و دون خدا ـ مثلاً بعضی گفته‌اند رستم Hero است ولی باز هم Hero از رستم با عظمت‌تر است. در باب Heroها می‌توانید رجوع کنید به: Cods and Heros in Ancient Creece نوشتهٔ آقای پالمر که بسیار کتاب عالمانه‌ای است.

تحلیلی جز این نمی‌توان کرد که بگوییم درست است که افلاطون فیلسوف است و درست است که در زمان او سیصد یا چهارصد سال بوده است که بشر می‌خواسته است از مرحله اسطوره‌ای بیرون بیاید. ولی با این همه افلاطون، اسطوره‌ای بود. آراء و نظراتی پیش فلسفی یا پیش علمی. پیش فلسفی باشد به طریق اولی پیش علمی هم هست. یعنی اعتقاد بر این بود که واقعاً خدایان به هم خیانت می‌کنند. با هم صلح می‌کنند. به نوامیس هم نظر سوء دارند و قس علی هذا. افلاطون هم نمی‌توانسته است خود را از این رسوبات فکری بیرون بکشد ولی ما نمی‌توانیم چنین اعتقادی را بپذیریم. از این پایین‌تر وقتی می‌بینیم به هنگام عطسه کسی به او می‌گویند یرحمک‌الله. انسان از این هم کمی تحاشی پیدا می‌کند. چون می‌گویند که در دوران اسطوره‌ای اعتقاد داشته‌اند. که روح انسان در ناحیه‌ای بین سینه و حنجره قرار دارد و هنگام عطسه امکان دارد این روح بیرون بپرد و حالا اگر انسانی عطسه کرده است و زنده مانده است خیلی به او رحم شده است. البته توجه کنید که تمام چیزهایی که در این جلسه می‌گویم از دید کسی است که به تعبیر شما دانشجویان ادیان، فنومنولوژی دین را بررسی می‌کند و گرنه تا کسی در درون دین خودش است و ملتزم دین خود، تمام این امور را قبول دارد. من خودم به عنوان یک مسلمان متدین هنوز هم این جمله را «یغفر الله لک» را می‌گویم، در عین حال که از دیدگاه فنومنولوژی به این مسأله می‌نگرم. آن وقت چگونه این دو را با هم جمع کنیم؟ جمع این دو به این طریق است که شخص از یرحمک الله یک دید عمیق‌تری پیدا می‌کند.

دربارهٔ تفکر اسطوره‌ای دیگر بیشتر سخن نمی‌گویم، می‌توانید به کتاب هیا نسبتاً خوبی که کا در فارسی در این باب ترجمه شده است رجوع کنید مانند کتاب میرچاالیاده تحت عنوان «مقدمه بر فلسفه‌ای از تاریخ» با ترجمه آقای بهمن سرکاراتی. یا کتاب «سیر تکامل عقل نوین»، نوشتهٔ جان هرمن رندال با ترجمه ابوالقاسم پاینده. البته این کتاب دو جلد است که دوستان می‌توانند جلد اول را برای این بحث ببینند. و نیز کتاب تاریخ تمدن ویل دورانت جلد اول و کتاب‌های فراوان دیگری که هست.

حالا با توجه به این مسأله انسان می‌بیند که اعتقاد به اینکه عیسی پسر خداست دیگر خیلی مشکل نیست. وقتی عقیده به نیمه خدا نیمه انسان و قهرمان و... وجود دارد، دیگر در این حیص و بیص اعتقاد به پسر خدا بودن عیسیٰ یا به اعتقاد یهودیان عزیر (به تعبیر قرآن و قالت الیهود عزیر بن الله) دیگر خیلی عجیب به نظر نمی‌رسد. بدون در نظر گرفتن چنین تفکری برای انسان عجیب به نظر می‌رسد که آدمی که راست می‌آید و راست می‌رود و می‌خورد و می‌آشامد و پسر خدا هم باشد. اما از آن دید قابل هضم است.

۲. نکته دوم این که تجارب عرفانی، پیامبرانه یکی از خصالی که دارند بیان ناپذیریشان است. هم تجاربی که

برای عرفا دست می‌دهد و هم تجاربی که برای انبیاء رخ می‌دهد. که حاصلش در متون مقدس ادیان و مذاهب گردآوری شده است. یک سلسله وصف مشترکی دارند و آن وصف‌ناپذیری آنهاست. تمام کسانی که با ادیان و مکاتب مختلف آشنایی دارند این مطلب را قبول دارند. حالا اگر عارفی یا پیامبری بخواهد به دلایلی حاصل مکاشفاتش را بازگو کند در هنگام بیان آن مشکلی پیش می‌آید و آن اینکه الفاظ و کلمات موجود در هر زبان به درد بیان آن مکاشفات نمی‌خورد. دلیلش به سادگی معلوم است ما وقتی برای مفهومی، لفظی وضع می‌کنیم که هم واضع و هم مخاطبانش، به تعبیری طرفین قرارداد وضع، با مصداق آن مفهوم آشنایی داشته باشند. انسان باید ابتدا با مصداق امری آشنایی داشته باشد وقتی با مصداق آشنایی پیدا کرد کارش به مفهوم می‌انجامد و از مفهوم به معنا و از معنا به لفظ.

مصداق > مفهوم > معنا > لفظ

و چون چنین است ما انسان‌ها اگر مصداق چیزی را ۱. با علم حضوری یا حصولی ۲. با حس یا خیال و تخیل ۳. بر حسب واقع یا جعل، نیافته باشیم، استفاده لفظ برای آن مصداق محال است. این سه قسم را باید از هم تفکیک کرد. یافت‌های مصادیق برای این سه قسم است.

دون‌ترین مرحله یافتن مصداق آن است که واضع جعل ذهنی کند و مخاطب هم از این جعل آگاه باشد و طرفین وقتی موفق بر این جعل ذهنی شدند می‌بینند مصداق را می‌یابند بعد از آن مصداق، مفهومی در ذهن صورت می‌بندد و از آن مفهوم معنایی را درک می‌کنند و برای آن معنا لفظی وضع می‌کنند. پس بنابراین در وضع لغت چه بر حسب وضع تعیینی و چه بر حسب وضع تعیّنی، باید واضع و مخاطب هر دو مصداق را یافته باشند. (این که هم مفهوم را و هم معنا را گفتم، از آن دیدگاهی بحث می‌کنیم که بین این دو فرق قائل است. طبق یک دید مثل دیدگاه فیلسوفان تحلیل زبانی این دو تفاوتی با هم ندارند فلذا در هم ادغام می‌شوند. ولی دیدگاهی که قائل به فرق است می‌گوید مفهوم ربط به مصداق دارد ولی معنا ربط با لفظ دارد و چون در هر یک، یک نحوه ارتباط هست که در دیگری نیست، پس لااقل به لحاظ حیثیت‌ها با هم متفاوتند که البته این بحث زیاد به کار نمی‌آید.)

فرض را بر این می‌گیریم که عارف و پیامبر احوالی مشاهده می‌کنند که ما انسان‌های عادی آن احوال را مطلقاً ندیده‌ایم. یعنی عارف و پیامبر در این صورت هر وقت عزم جزم کنند و آن احوال را بازگو کند، لفظ نمی‌یابد چون الفاظ در هر زبانی برای مصداق‌هایی است که اهل آن زبان آنها را یافته‌اند و فرض بر این است که آن چیزی که عارف یافته است اصلاً مصداقی نیست که اهل زبان غیرعارف و غیر پیامبر دیده باشند. و چون لفظی وجود ندارد عرفا از عزم خود برمی‌گردند و سکوت می‌کنند. معمولاً عرفایی که اهل سکرند و به هوش آمده‌اند و می‌خواهند با ما انسان‌های غیرعارف تعاطی کنند از این سکوت در رنجند و می‌خواهند سخن بگویند. در این صورت باید چه کار کنند؟ ظاهراً دو راه پیش رو دارند: ۱. لفظ جدید جعل کنند. بگوید برای یکان یکان آن امور این الفظ را وضع می‌کنم. این روش مثمری نیست. چون در مکاشفات عرفانی، عارف در حالتی قرار دارد که نمی‌تواند به مخاطب نشان بدهدکه آن حالت چیست تا برای آن لفظ وضع کند و حالا اگر بخواهد لفظ جدیدی را وضع کند مخاطب می‌پرسد این لفظ را برای چه چیزی وضع کرده‌ای؟ عارف باید پاسخ دهد برای چیزی که شما اصلاً نمی‌دانید چیست! این است که راه اولی که ظاهراً راه معقولی است، در عمل به شکست می‌انجامد، به همان دلیلی که در مقدمه گفتیم. ۲. راه دوم این است که در میان الفاظ موجود در زبان، آن الفاظی که به حسب معنا نزدیکترین‌اند به یافته‌های ما، آنها را به صورت تقریب به عنوان نشان‌دهندهٔ یافته خودمان به کار بریم. عارف مثلاً لفظ x را می‌بیند که معنایی دارد که X باشد. این معنا با آن معنایی که او یافته است بیشترین شباهت و قرابت را دارد. عارف می‌گوید ولو اینکه این کاملاً بر آن انطباق پیدا نمی‌کند ولی از همان استفاده می‌کند و البته برای خودش رضایتبخش نیست. حالا این x ممکن است معنای حقیقش اقرب معانی باشد و ممکن است معنای مجازیش اقرب باشد. این مهم است. ممکن است. ممکن است معنای حقیقی لفظ هیچ قرابت و شباهتی با معنای مراد من نداشته باشد. ولی لااقل این لفظ در زبان عادی معنای مجازیی

دارد که آن با یافته عارف قرابت دارد. بنابراین، قولی که گفتیم، اعمّ از موردی است که معنای حقیق یا لفظی یا معنای مجازی یا تأویلی دارد. اینکه می‌بینیم در ادبیات عارفانه از الفاظی مانند زلف و چشم و می و معشوق و امثال ذلک استفاده می‌کنند رمزش این است. منتها این مثال بیشتر با یافتهٔ عارف مناسبت دارد. به هنگام استفاده از معانی مجازی بی‌شک معنای حقیق هم یک مناسبهٔ مایی دارد چون معانی مجازی همه وقت در خود معانی حقیق‌اند. یعنی قدرت با دست و بی‌خبری با می ارتباط دارد با اینکه می‌معنای حقیقیش یعنی شراب انگوری اما معنای مجازیش یعنی مستی و شادی. پس این نکته در عرفان رخ می‌دهد و ادیان و مذاهب هم روی می‌دهد. البته بحث ما انحصار دارد به ادیان و مذاهب. در ادیان و مذاهب باید گفت از معانی تقریبی اعمّ از حقیق و مجازی استفاده می‌شود و چاره‌ای هم جز این نیست و پیامبر راهی جز این ندارد. حالا ببینیم مخاطبان پیامبران چه استفاده‌هایی از این متن می‌کرده‌اند.

اولاً چون فهم آن معنا طبق فرض بر ایشان حاصل نمی‌آید، سعی می‌کنند بیشترین فروکش یا به تعبیر دین‌شناسان Descending را انجام دهند یعنی سعی می‌کنند آن معنای بلند را به معنای عادی لغت بکشانند. این عمل را تنزل یا Descending می‌گویند یعنی تنزیل یک معنای بلند به معنایی فرودین از طریق لفظ.

کار دومی هم می‌کنند و آن اینکه معنای مجازی را به حقیق تبدیل می‌کنند.

کار سوم مغالطه تجوهر است. این هر سه کار در ادیان و مذاهب صورت گرفته است.

مثال خوب برای تنزیل در مورد خدای متعال است. پیامبر لغت خشم را در مورد خدا به کار می‌گیرد یا لغت انتقام یا لغت رحمت یا مودت و.. را. ولی واقعاً مودتی راکه پیامبر دراک می‌کند غیر از مودت انسانی به انسانی دیگر است. آن انتقامی که پیامبر از خدا درمی‌یابد، می‌داند که غیر از این انتقامی است که حسن از حسین می‌کشد. ولی در عین حال من و تویی مخاطب مخصوصاً وقتی که فهم خیلی کوتاهی داشته باشیم، تنزیل می‌کنیم. یعنی آن را به حد انتقام‌ها و رحمت و مودت و خشم و غضب‌های عادی

می‌آوریم و تصوری از خدا می‌یابیم که با تصور پیامبر فرق دارد. این کاری است که توده‌های مردم و عوام‌الناس الی ماشاءالله انجام می‌دهند.

مطلب دوم تبدیل معنایی مجازی به حقیق است. به این صورت که قرآن مثلاً می‌فرماید: «یدالله فوق ایدیهم» فی الواقع ممکن بوده است پیامبر از «ید» معنای حقیقیش را مراد نکرده است بلکه معنای مجازی مرادش بوده است که قدرت باشد. اما ظاهریّون و حشویه و کرّامیه و حتی برخی از اشاعرهٔ ما از «ید» همین دست را می‌فهمیدند. این است که کارشان به تجسیم و تشبیه کشید. در میان مسیحیان هم همینطور. یا در مورد «وجوه یومئذٍ ناضره الیٰ ربها ناظره» می‌فهمیم که خدا حتماً اندامی ندارد که بتوان به او نگاه کرد. پس این آیه یک معنای حقیق ندارد بلکه مجازی دارد. در این موارد ما زود می‌فهمیم که این کلمات در معنای حقیق به کار نرفته‌اند اما در مورد «وسع کرسیُه السمواتِ والارضَ»، یا «الرحمن علی العرش استویٰ» می‌بینیم حتی خواصّ هم معنای حقیق را اخذ می‌کنند. بدون شک در ادبیات عرب به ما می‌گویند که وقتی می‌خواهند بگویند دامنه قلمرو قدرت کسی تا به کجاست در اصطلاح مثلاً می‌گویند وسع کرسیُّ فلان امپراطور مُلکَ الفرسِ والرومِ، یعنی در ایران و روم سلطه دارد. در واقع کرسی معنای حقیقتش نشیمنگاه است و صندلی اما در مورد پادشاهی که می‌گویند صندلیش آنقدر وسعت دارد که ایران و روم را هم می‌گیرد، یعنی قدرت و سلطه و نفوذش تا آنجاها دامنه دارد. حالا به هیچ وجه بعید نیست که منظور پیامبر معنای مجازی بوده است. یعنی قدرت خدا مانند ملوک و پادشاهان نیست که فقط فرس و روم را شامل شود بلکه آسمان‌ها و زمین را شامل می‌شود لایمکن الفرار من حکومتک.

«الرحمن علی العرش استوی» هم همین‌طور است. در زبان عربی وقتی می‌خواهند بگویند پادشاهی همه منازعان خود را از بین برد و سلطه‌ای بلامنازع دارد، می‌گویند بر تخت خویش راست نشسته است. معنای حقیق عرش همان تخت است. ممکن است پیامبر هم وقتی می‌فرماید «الرحمن علی العرش استویٰ» منظورش این باشد که خداوند قدرت بلامنازع دارد. اگر عرش کرسی را

در معنای حقیق بفهمید، باید برای خدا چیزی قائل شوید به نام کرسی و چیزی به نام عرش و این است که می‌گویید عالمی وجود دارد به نام عالم کرسی و عالمی به نام عالم عرش و عالم لوح و قلم و لوح محفوظ و عوالمی در منطقه‌ای جغرافیایی غیر مادی.

وقتی این روند صورت بگیرد معمولاً فرایند تجوهر هم به دنبالش می‌آید. تجوهر یا مقالطه تجوهر Hypostatization Fallacy از انواع مغالطاتی است که در منطق غیرصوری In formal که در قرن اخیر زیاد محل بحث قرار می‌گیرد، این است که سعی شود هر شیء را نشانگر یک موجود جوهری بداند. هر لفظی را نشان یک موجود مستقل بداند. یعنی سعی شود که معاملهٔ اسماء اشیاء یا چیز واژه Thing work را با همه اسم‌ها بکنند. برخی از اسم‌ها هستند که دلالت بر Thing می‌کنند، مثل صندلی و اتاق و دیوار. این اسم‌ها واقعاً بر جوهری دلالت می‌کنند. همه الفاظ زبان را به صورت چیز واژه نمی‌توانیم به کار ببریم. چون برخی الفاظ زبان Process word هستند و برخی Property word هستند یعنی همان انواع هشتگانه الفاظی که در فلسفه تحلیل زبان گفته می‌شود. الفاظِ Process Nord را اگر گمان کنیم چیزی هستند در اشتباه می‌افتیم گیلبرت رایل در کتاب مفهوم ذهن، مثال خوبی می‌زند. وی می‌گوید استادی فرانسه‌ای را به انگلستان آورده بودند تا دانشگاه آکسفور را به او نشان دهند و دانشکده‌های مختلف و اتاق‌ها و آزمایشگاه‌ها را به او نشان دادند. آن فرانسوی گفت: شما مرا آورده بودید که دانشگاه آکسفور را به‌ببینم اما من آن را ندیدم! یعنی گمان کرد که دانشگاه هم چیز مستقلی است. یا مثال خیلی معروفترش این که شخصی گفته بود، رفتیم جنگل را ببینیم اما آنقدر درخت بود که جنگل را نتوانستیم ببینیم. یعنی خیال می‌کرد چیز مستقلی وجود دارد به نام جنگل. اما می‌دانیم که جنگل یک Processword است. به تعبیر دیگر اگر تمام درخت‌ها را و علف‌ها و کُنده‌ها را برکنیم و تا به آخر برسیم آیا جنگلی وجود دارد؟ مسلماً دیگر جنگلی وجود نخواهد داشت. جنگل نام همان مجموعه است. به همین ترتیب باران. اگر بچه‌ای بپرسد که باران کجاست؟ و ما آب فرو باریده را به او نشان دهیم بچه خواهد گفت

پس آب داخل ظرف هم باران است و راست هم می‌گوی باران یک پروسه و جریان است. اگر کسی بخواهد دنبا باران بگردد، مقالطه تجوهر را مرتکب شده است. و با آ معاملهٔ چیز واژه کرده است.

باد هم همین‌طور است. ترکیب شیمیایی باد اکسیژن نیدرید کربنیک و نیتروژن و گازهای دیگر مثل سر است. پس آیا باد هم همان هواست، در این صورت باد مانند هوا یک چیز واژه تصور کرده‌ایم. باد نام یک فراین است.

این حکم کردن‌ها فقط در این موارد نیست، افعال ه گاهی ما را مرتکب مغالطه تجوهر می‌کنند. مثلاً قرض داشتن. من دوستی دارم که پسر یکی از علمای بزرگ ق است. می‌گفت وضع مالیم بد شده بود و پیش پدرم شکو و شکایت کردم که آه در بساط ندارم و این مبلغ قرض دارم. پدرش به او گفته بود وضع تو که از من بهتر است چون تو قرض داری من که قرض هم ندارم! این لغ «داشتن» او را به مغالطه انداخته است که خیال کرده است قرض یک چیز واژه است.

حالا نکته‌ای هست که وارد بحث آن نمی‌شوم و آ اینکه در مثال جنگل، آیا اگر نظر دمّی کنیم و درخت ر مورد تفحّص قرار دهیم، آیا درخت هم خود یک چیزواژه است؟ یعنی اگر بگوییم، نیدریدکربنیک و اکسیژن و فسفر و کلسیم الی ماشاءالله در این شاکل وجود دارد، در این صورت آیا خود درخت وجود دارد یعنی ما اسم این مجموعه را درخت گذاشته‌ایم. و حرف حق هم هست. در واقع درخت هم یک چیز واژه به معنای واقعی نیست. درخت یک تعبیر کلی گویانه‌ای است از یک مجموعه. حالا اگر این بحث ادامه پیدا کند به جایی می‌کشد که من چند سال پیش در این دانشکد مطرح کردم و آن اینکه انسان اصلاً نمی‌داند موجود یعنی چه؟ یعنی این فرایند کجا باید متوقف شود؟ و واقعاً بپذیریم که این دیگر چیز واژه است. به نظر می‌آید بحث مهمی است که البته با آن مراحل کاری نداریم و ما در این مرحله‌ایم که تجوهر صورت می‌گیرد.

مرحله تجوهر مرحله‌ای است که خیال کنیم الفاظ با تمام اختلافی که دارند چیزواژه‌اند. وقتی گمان کنیم که

کرسی معنای حقیق دارد پس در عالم مجرد کرسی یک چیز می‌شود و عرش و لوح هم چیزهایی برای خودشان هستند. این قائل شدن به تجوهر، به تجوهر قدسی قائل شدن می‌انجامد یعنی به Holy Hhpostatization. یعنی اینکه به آن موجودی که گمان می‌کنیم وجود دارد، وجود مقدس هم نسبت دهیم. من نمونه‌ای خوب در قرآن خودمان بگویم. (باز هم بگویم که برای روشن شدن مسأله این مطالب را می‌گویم نه اینکه چیزی را قبول نداشته باشم.) قرآن به پیامبر می‌گوید که تو جبریل را «عند سدرة المنتهی» دیدی. اگر ما برداشتی صرفاً تاریخی و نقدی داشته باشیم چه از این عبارت می‌فهمیم؟ می‌دانید که به علت آب و هوایی که عربستان دارد، گیاهان خیلی کمی در آن رشد می‌کنند. یکی از گیاهانی که رد آنجا رشد می‌کند و اگر رفته باشید، دیده‌اید، درخت کُنار یا به عربی سدر است. در عربستان از این کُنارها چه کوچک و چه به صورت افراشته بسیار رشد می‌کرده است. پیامبر خدا در جبل‌النور و غار حرا دوران‌های مراقبت و ریاضت‌شان را سپری می‌کردند. با دید تاریخی اگر نگاه کنیم می‌بینیم این آیه می‌خواهد بگوید:ای پیامبر تو نباید شکی و دلهره‌ای داشته باشی. تو فاصلهات با جبریل در هنگام وحی، فاصله اینجا تا آخرین درخت سدر بود. یعنی عند سدرةٍ مکانها منتهی الا مکنه. یعنی آخرین درخت کنار در بیست متری تو قرار دارد و تو جبریل را در همین فاصله دیدی. این با لغت عرب هم کاملاً مطابقت دارد. هم بلاش در ترجمهٔ خودش از قرآن به این امر توجه کرده است و هم اروینگ Iruing مترجم بسیار معروف آمریکایی که اخیراً ترجمه بسیار عالیی از قرآن منتشر کرده است. در ترجمه آربری Arberry به گونه‌ای معنا شده است که هر دو معنا را منتقل می‌کند ولی اروینگ دقیقاً به همین گونه ترجمه کرده است. من خود ترجمه بلاشر را ندیده‌ام اما به واسطه نقل می‌کنم.

حالا اگر خواستید به این امر قداست ببخشید، به تدریج در ذهن شما چیزی به وجود خواهد آمد غیر از آخرین درخت سدر و اصلاً چیزی وجود دارد به نام سدرة المنتهی و این یک عالم قدسی است. بعضی می‌گویند در گوشه‌ای از بهشت است و عده‌ای می‌گویند فوق بهشت است و بحث‌هایی کرده‌اند. اینها همه نوعی تجوهر قدسی است چون به نظر می‌آمده است که خیلی جالب نیست پیامبر، جبرئیل را زیر آخرین درخت سدر دیده باشد. و حالا اگر از تیغی که ویلیام اُکامی به کار می‌زد بخواهیم استفاده کنیم می‌بینیم که خیلی چیزها را باید با این اُستره زدود. ما غیر از این عالمی که با آن آشنایی داریم، عالم قضا و عالم قدر و عالم محکم و عالم خلق و امر و... داریم. یک آدم عادی که از بیرون به قرآن نظر می‌کند این جملهٔ «الا له الخلق و له الامر» را به این معنی می‌فهمد که ربوبیت تکوینی و ربوبیت تشریعی هم از آن خدا است. خلق از خداست، امر هم از خداست. موجودات را خلق کرده است، حق و سلطه هم از آن اوست که بگوید این موجود این کار را باید بکند و آن دیگر نباید بکند. اما دیدگاهی که مرتکب مغالطه تجوهر می‌شود می‌گوید خداوند خلق دارد و امر هم دارد یعنی ماند قرض داشتن و در نتیجه دو عالم پیدا می‌کنیم و می‌گویند این مسأله متعلق به عالم امر است و آن دیگری متعلق به عالم خلق الهی.

(حالا نکته‌ای را بگویم که نبادا این مطالب را بی‌محابا جایی بگویید و در مقابلتان ممکن است گفته شود: این حرف‌ها تا آنجا صحیح است که ما باشیم و قرآن. اما روایات را چه کار کنیم چون روایات ما تصریح دارند بر این که دو عالم امر و خلق داریم و عالم لوح و قضا و قدر. بنده در جواب می‌گویم و شما هم اگر برخورد کردید بگویید که اگر چیزی از نبی و معصوم صادر شده باشد، ما که شیعه هستیم آن را قبول داریم و منکر نیستیم اما لااقل فایده‌ای که برای بحث دارد این است که می‌خواهم در باب مسیحیت حرف بزنم اما چون مخاطبان با آیات مسیحیت آشنایی ندارند، می‌آیم و از آیات قرآن استفاده می‌کنم و برای تفهیم به دانشجویان از مثال‌های ملموس دین خودمان بهره می‌گیرم ولو در دین ما این حرف‌ها اصلاً درست نباشد.)

تجوهر سبب می‌شود تا مطالبی خلاف عقل سلیم Common Sense مطرح شود. تمام اینها از تنگنای زبانی پیامبر ناشی می‌شود و این تنگنا سبب می‌شد که از لفظ مجازی استفاده کند. حالا این موارد در مورد پسر خدا صادق است، اگر کسی به جامعه صدر مسیحیت نظر کند

همین مساله را می‌بیند که جامعه شدیداً مرد سالارانه است و مردسالاری سلطه دارد و باید کمترین حرف از زن زده شود ولو خود فرد احساس کند که محبت مادر به فرزند شدیدتر از محبت پدر به فرزند است. ولی از طرفی یک سلسله تابلوهایی وجود دارد که حرف‌های زنانه و اسم‌های زنانه و اصلاً از عواطف و احساسات زنانه کمتر باید سخن برود از این رو است که در جامعه آن زمان از محبت پدر به فرزندش سخن می‌رود. کسی مانند عیسی در کشف و شهود خویش محبت بسیار عمیق خدا را به خودش احساس می‌کند و می‌گوید خدا پدر من است یا من پسر خدا هستم یعنی من شدیداً محبوب خدا هستم. از این دیدگاه بیرونی عیسی(ع) نمی‌خواسته است بگوید من پسر خدایم به همان معنایی که می‌گوییم حسن پسر حسین است. وقتی می‌گوید پدر آسمانی ما اصلاً نمی‌خواهد بگوید شؤون پدری و ذکورت در خدا هست فقط می‌خواهد بگوید موجودی هست که از هر موجود دیگری به ما بیشتر محبت می‌کند. نزدیکترین تعبیر برای این مسأله لفظ پدر است. پدر در معنای حقیق یعنی همسرِ مادر انسان ولی معنای مجازی آن مراد است یعنی عطوف و ودود.

من بعداً عرض می‌کنم که اینها تأییداتی در خود دین مسیح هم دارد. اگر مراد از پسر خدا همان مفهومی باشد که عموماً از آن مراد می‌کنند باید عیسی بگوید پدر آسمانی من، نه پدر آسمانی ما ولی در تمام ادعیه عیسی آمده است‌ای پدر آسمانی ما. و او به دیگران هم تعلیم دهد که هنگام خواندن خداوند بگویند پدر عیسیٰ جلیلی یا ناصری. عیسی(سلام‌الله علیه) این محبت را پیدا و وجدان کرده بود اما دیگران پیدا وجدان نکرده‌اند. اگر دیگران هم وجدان کنند باید بگویند ما هم پسران و بچه‌های خدا هستیم. همان تعبیری که در حال حاضر وجود دارد یعنی God's Children، یعنی اطفال خدا که محبوب‌های خدا هستند. این مسأله را در مورد قوم برگزیده که در دین یهود هست هم می‌توان گفت.

[سؤال: گمان نمی‌رود که در آن زمان زنان وضع نامساعدی داشته‌اند؟

ـ خیر. اتفاقاً من می‌خواهم بگویم وضع مساعدی داشته‌اند. حرمت لفظی است که خیلی خوب نشان می‌دهد وضع مساعد را، چیزی که «حرام» است، دو معنی در بر دارد یا خیلی بد است یا خیلی محترم است. زنان به تعبیر عربی حرامند. یعنی از شدت محترم بودن نباید اسمشان در مجالس بیاید. حالا هم همینطور است. در لغت عبری گفته می‌شود حروما که معنی آن این است که نباید به آن نزدیک شد. یا از بس بد است یا از بس خوب است. از این نظر است که می‌گوییم ماه محرم حرمت دارد یعنی محترم است. یک وقتی هم هست می‌گوییم جنگ در ماه محرم حرمت دارد یعنی ناپسند است.

سؤال: در احادیث اسلامی به جای اطفال خدا، عیال الله داریم.

ـ بله چنین تعبیری داریم که می‌گوید «الناس عیال الله انفعهم الیهم اجّهم الی» که حدیث قدسی است. منتها در سندیت این حدیث قدسی شک هست. گفته شده است که این حدیث تحت تأثیر عرفای مسیحی ساخته شده است. یکی از صاحب‌نظران غربی، تحقیق بسیار جالبی کرده است: Christic Morqen نشان داده است که بعضی احادیث قدسی تحت تأثیر عرفای مسیحی جعل شده است. یکی از این احادیث که از تیغ ایشان جان سالم به در نبرده است همین حدیث قدسی است. اتفاقاً این عیال الله در هیچ جا در قرآن و روایات به کار نرفته است. ما در تعابیر دینی اسلامی اصلاً لفظ پسر و فرزند و امثال ذلک نداریم.

نکتهٔ دیگری دربارهٔ مساعد بودن یا نبودن وضع زنان در آن دوران بگویم و آن اینکه وضع فرهنگی روم و یونان را نباید با هم اشتباه کرد. هنگامی که حضرت عیسی ظهور کردند، فلسطین تحت سلطه فرهنگ رومی بود نه یونانی.]

۳. مطلب سوم نوعی عصمت قائل شدن است. کسی گمان نکند من منکر عصمت هستم. می‌خواهم لوازم قول به عصمت را بگویم. این که می‌گویم نوعی عصمت، می‌خواهم تفاوت قائل شوم بین این عصمت با عصمتی که ما می‌گوییم و بدان اعتقاد داریم که معنایی مغلّظ و مشدّد دارد. این معنا در مسیحیت و یهودیت قائل ندارد ولی عصمت به این معنا که همه گفته‌های شخص را می‌پذیرند و هیچ سخنی از او را رد نمی‌کنند، این نوع عصمت در یهود

هست در مسیحیت هم هست حتی بگوییم که عصمت در این مع نی یعنی پذیرش مجموع سخنان شخص، از ما هم مشدّدتر است. چون با مطالعه کتاب مقدس می‌بینید کـه مجموعه‌ای ناهماهنگ‌تر از کتاب مقدس وجود ندارد. مثلاً با رجوع به کتاب ایوب در فضایی قرار مـی‌گیرد و بـعد کتاب حکمت را یا غزل غزل‌های سلیمان را یا کتاب اشعیا را یا دانیال نبی و مخصوصاً کتاب مـیکاه نـبی را بـا هـم مـقایسه کـنید مـی‌بینید ایـن کـتاب‌ها آن‌قـدر بـا هـم ناسازگارند که ما نمی‌توانیم باور کنیم که اینها انسان‌هایی بوده‌اند که در یک فرهنگ می‌زیسته‌انـد و امـروز تحت عنوان پیامبران یک دین هم به حساب می‌آیند. مثلاً اگر کسی بخواهـد کـفرآمـیزترین و مأیـوس کـننده‌ترین و نهیلیستی‌ترین کتاب عالم را معرفی کند باید کتاب ایوب را معرفی کند. کتابی سرشار از بدبینی به خلقت و خدا و ربط خدا با انسان‌ها. حالا آن را کنار کتاب میکاه نبی بگذارید و بگویید این دو، نبی بوده‌اند! اما در فرهنگ اسلامی اگر حدیثی در کنار قـرآن بگـذاریم و آن حـدیث بـا قـرآن خوانایی نداشته باشد آن حدیث را کـنار مـی‌گذاریم. از اینها بدتر رسالهٔ پولس قدیس را ببینید، در خود رسائل پولس قدیس چقدر ناسازگاری وجود دارد. نامه‌ای که به تسالونکیان نوشته است با نامه به قرنتیان اول و دوم و نامه به رومیان اول و دوم با هم خیلی ناسازگاری دارند ولی مسیحیان این مجموعه را می‌خواهند حفظ کنند. این عصمت را می‌توان گفت از عصمتی که ما قائلیم مغلظتر و مشدّدتر است. عصمت ما به معنایی دیگر غلیظ‌تر است. مسیحیان عصمت را فقط در مقام آراء و نظرات می‌گویند ما این عصمت را به افعال هم نسبت می‌دهیم.

عصمت قائل شـدن بـرای مجـموعه‌ای تـفسیر آن را دشوار می‌کند. فرض کنید مجموعه جزوه‌های استادی را که در طول پنج یا شش سال تدریس کرده است یک جا گرد آورده باشند. شخصی هم باشد که نسبت به این استاد هیچ ارادتی نداشته باشد و این ارادت نداشتن دو گـونه امکان دارد. یکی اینکه عناد و وازنش به این استاد داشته باشد و بدون اینکه جزوات را بررسی کند بگوید همگـی خزعبلات و ترهات و جعلیات است. یک دید دیگر این است که از دید خشک علمی به آن نظر کـند و در ایـن صورت می‌گوید این مـطلب درست است و آن بی‌ربـط یعنی همه را نقد می‌کند و نقاط قوت را مـی‌بیند و نـقاط ضعف را هم. حالا بعد از این جرح و تعدیل‌ها و قصّابی‌ها در آنچه باقی می‌ماند، آشتی برقرار کردن مشکل نخواهـد بود. خیلی راحت می‌توان گفت این استاد این نـظرها را دارد. ولی اگر شخصی معاملهٔ مرید و مرادی با استاد کند و بگوید هر چه استاد گفته است، درست است. اگر به هر جمله‌ای در آن مجموعه اشاره شـود آن مـرید مـی‌گوید، درست است چون استاد ماست. این مرید برای اینکه دو جمله‌ای را که با هم خوانایی ندارند سازگار نشـان دهـد دست به تفسیر می‌زد و اگر این جملات سه یا چهار تـا باشد باز باید دخل و تصرف کند که این ملات با هم جور دربیایند و جمله‌های اول و دوم نقض پیدا نکند. آهسـته آهسته چیزی بر عهده گرفته مـی‌شود کـه بـرای درست درآمدن آن یک جمله اولی باید هزار احتمال را کنار هم قرار دهد. مثلاً بگوید حتماً عالَمی وجود داشته است که ایـن جملهٔ استاد ناظر به آن عالَم بوده است.

مثلاً مفسّر سیاسی اگر بخواهد سخنان رییس جمهوری یا وزیری را تفسیر کند همین وضع پـیش مـی‌آید. مـثلاً می‌گوید این شخصیت زمانی می‌گفت ما دشمن نداریم اما حالا می‌گوید جهان دشمن ماست. حالا آیا دشمن داریم یا نداریم؟ یا گفته است ما مأیوسیم از این وضعی که پیش آمده است و یک جای دیگر گفته است مـا امـیدواریم. مفسّر این سخنان می‌گوید ایشان گفته‌اند ما بـه لحـاظی مأیوس هستیم و به لحاظی دیگر امیدوار!

از کارهایی که در جهان اسلام صورت گرفته است و شما خود آشنایی دارید، اسم نمی‌برم. مثلاً در قـرآن آمـده است که ما خود شما را قبض روح می‌کنیم و در جایی دیگر آمده است که جبرئیل قبض روح می‌کند و جایی دیگر هم از ملکی از ملائک اسم برده شده است. در جایی گـفته شده است رسل ما و درجایی جمعی از رسل ما. اگر کسی نعوذبالله روش طرد و نـفی داشته بـاشد مـی‌گوید ایـن حرف‌ها که به هم خـوانـایی نـدارد، ایـن چـه مجموعهٔ ناهماهنگی است؟ ولی اگر کسی اینها همه را قبول داشته باشد چه باید بکند؟ باید بگوید معلوم می‌شود که بعضی از بندگان خیلی خوب خدا را خـود خـداونـد قـبض روح

می‌کند. برای آنها که کمی بدترند فلان ملک را می‌فرستد. و برای از اینها پایین‌تر، فرشتگان را می‌فرستد. گمان می‌رود که دیگر هماهنگ شدند. اما مشاهده می‌کنیم در آیه‌ای می‌گوید ما خودمان موسی(ع) را قبض روح می‌کنیم ناگهان به آیه‌ای برمی‌خوریم که می‌گوید رُسلمان را برای قبض روح ابراهیم فرستادیم. چنین مفسّری از خود می‌پرسد که عجیب است ابراهیم(ع) که انسان خوبی بود، چرا رسُل خدا او را قبض روح می‌کنند. اینجا دیگر مطابق آن تفسیر نمی‌توان به آن رأی قائل شد پس می‌گوید با خوب و بد افراد نمی‌توان این آیه را تفسیر کرد و باید نوع دیگری وارد قضیه شد. در این صورت می‌گوید نظام طولی وجود دارد. یعنی اینکه ما فرشتگان خود را می‌فرستیم و فرشتگان زیردست ملک الموت و ملک الموت هم زیر دست ما کار می‌کنند و گمان می‌رود که مشکل قضیه حل شد. اما تا نظام طولی درست شود، آیه‌ای دیگر می‌گوید ما همه را یکسان قبض روح نمی‌کنیم. دوباره مشکل پیش می‌آید. در این صورت برای برقراری آشتی بین این مجموعه باید بگویید عوالمی وجود دارد که اگر التفات شخص به آن عالم باشد این گونه قبض روح می‌شود و ارگ به عالمی دیگر التفات داشته باشد به اضافه عوالم دیگر به گونه دیگر و... کم کم حرف‌هایی دیگر گفته می‌شود که نمی‌خواهم بگویم غلط است و دربارهٔ دلیلیّت آن هم سخن نمی‌گویم دربارهٔ سببیّت آنها سخن می‌گویم

مثال دیگری بگویم و آن آیه «واذا السماء انفطرت» است یعنی هنگامی که آسمان بشکافد. سؤال مطرح می‌شود و آن اینکه مگر آسمان یک چیز یکپارچه است که بشکافد؟ چون شکافتن در چیزهای Solid مطرح است. ممکن است مفسر بگوید بله، آسمان مانند سقفی است و تأیید قرآنی هم دارد: «انا جعلنا السماء الدنیا سقفاً محفوظاً». حالا مفسری چون علامه طباطبایی می‌بیند سقف و این‌گونه آسمان و امثال ذلک دیگر ردّ شده است و ایشان سقف را جور دیگری معنا می‌کنند و انفطار آسمان را هم به گونه دیگری. کم کم می‌آییم و معتقد می‌شویم به اینکه عالمی هست به نام عالم السماء.

البته این معامله را اگر بخواهید با کتاب تهوّع یا عثیان ژان پل سارتر هم بکنید، همین‌طور است. منتها ما برای کتاب تهوع ژان پل سارتر چنین عصمتی قائل نیستیم. من در نوشته‌های متفکران خودمان بسیار دیده‌ام که اگر نمی‌خواستند مقید به این باشند که تمام سخنان را در یک سطحی حفظ کنند، ملتزم آن گفته‌ها نمی‌شدند. توجه داشته باشید که در حفظ مجموعه قرآن کار بسیار شواری نداریم. اما اگر بخواهیم قرآن را با روایات آشتی دهیم بسیار مشکل خواهد شد. نمونه بسیار ساده‌اش را بگویم، مبانی اسلام چند است؟ اگر برویم سراغ احادیثی که می‌گویند بُنی الاسلام علی... خواهید دید چه وضع ناهماهنگی پیش خواهد آمد. در جایی آمده است: «بُنی الاسلام علی شیءٍ واحد» و جایی دیگر بر دو شیء یا بر سه شیء. آنهایی که می‌گویند بر یک شیء هم، یک دسته می‌گویند آن یک شیء نماز است و دسته‌ای دیگر می‌گویند ولایت است یا محبت خداست و... دو شیء و سه مبنا هم همین‌طور.

برای گفتن اینکه اینها همه درست است مجبوریم بگوییم آنجا که گفته شده است «بُنی الاسلام علی خمس» مرادش فلان چیز است. بعد که در جای دیگر آمده است «و ما نودی بشیءٍ مثلما نودی بولایتنا اهل البیت» یا «مثلما نودِیَ بالصلوة و...» پس حتماً عالم دیگری وجود دارد. در مورد احادیث اگر برخی بسیار تفاوت داشته باشد، می‌گویند جعلی است یا صحیح السند نیست یعنی آن را از محدودهٔ جورکردن‌های با یکدیگر بیرون می‌بریم.

در مورد کتاب مقدس مسیحیان چنین نیست کتاب مقدس که به چنین وضع فعلیش تنظیم شده است دیگر کسی نمی‌تواند ذرّه‌ای از آن را کنار بگذارد. باید این مجموعه را قبول داشته باشد. دوستان التفات می‌کنند به قضاء حتمی و قضاء عینی و قضاء علمی. این امور همه برای این درست شده‌اند. یک جا گفته می‌شود با دعا قضا ردّ می‌شود و در جای دیگر می‌گویند: اگر چیزی مقضی شد نمی‌توان آن را ردّ کرد. اگر بگوییم اینها با هم ناسازگارند، می‌گویند قضاء علمی با دعا ردّ می‌شود اما قضاء عینی نه. مجبوریم دو نوع قضا قائل شویم. و باز توجه کنید به ۹ مرحله‌ای که در کلام ما وجود دارد. یعنی مراحل مشیت الهی و اراده الهی و قضاء الهی و... اینها هم مشکلاتی است که وقتی انسان درون دین قرار گرفت

مجموعه را قبول می‌کند. البته راه حلش را خواهم گفت.

۴. مطلب چهارم، نوعی برتری‌طلبی فردی ـ قومی است. این هم علت چهارمی است که چنین منتظری ایجاد می‌کند و عاملی روانشناختی صرف است. دغدغه نجات Temptation of Salvation را همه انسان‌ها کمابیش دارند. دغدغه اینکه در این دنیا ساده گول نخورند یا به تعبیر دیگری بتوانند بار خود را ببندند و سعادتمند شوند و جزو شقاوتمندان و تیره‌بختان نباشند. ما می‌گوییم دغدغه نجات، غربی‌ها می‌گویند وسوسه نجات. اگر انسان این دغدغه را داشته باشد اما راه‌های نجات متعدد و مختلف باشد، چه باید بکند؟ یعنی یکی بگوید اگر بخواهی به نجات برسی باید از این راه بروی و دیگری بگوید از این راه‌ها برو، چه باید کرد؟ اگر کسی بخواهد نان بخرد و چهار دوست نانوا داشته باشد و هر یک بگوید از او نان بخرد، در این صورت کار او آسان است چون با خرید از هر یک نان هرکدام را مقایسه می‌کند و از آنجایی که بهتر است می‌خرد. حالا انسان می‌خواهد بدبخت از دنیا نرود و از طرفی هم داعیان، انسان را به راهی می‌خوانند، در اینجا چه باید کرد؟

یک راه که امکان دارد راهی عقلگرایانه باشد این است که باید حرف‌های همه داعیان دین و عرفان را به میزان عقل سنجید. همین حالا اگر گرایش عرفانی در شما شدید شود و بخواهد صوفی بشوید، فرق صوفیانه فراوانی در ایران داریم در شهرهای مختلف، در کردستان، کرمانشاه، مشهد و تهران و حتی در قسمت‌هایی از آذربایجان نحل صوفیانه وجود دارند و هر یک هم خود را بر حق می‌دانند. انسان نمی‌داند گنابادی شود یا نعمت‌اللهی یا صفی علی‌شاهی یا نقشبندی؟ این یک نمونه ساده دو مسأله است.

من می‌گویم دغدغه نجات دارم و اشخاص مختلف از ادعایی خدا تا سفارت خدا و نبوّت ندا در داده‌اند. پس اول کار این است که به محک عقل بسنجیم و هر مدعایی را که راست می‌گوید بگیریم و دیگری را ردّ کنیم یعنی همان کاری که در مورد نانوا می‌کردیم. ولی حالا مشکل دیگری پیش می‌آید و آن اینکه این سنخ ادعاها را نمی‌توان با تست‌های عقلی، درستی و غلط بودنشان را معلوم کرد. هویت و ماهیت این مدعیات جوری است که اصلاً آنها را نمی‌توان با عقل سنجید. یعنی استدلال عقلی واقعاً در اینجاها به درد نمی‌خورند. فرض کنید کسی بگوید برزخ چنین ویژگی را دارد و دیگری بگوید گونه دیگری است. چگونه می‌توانیم با عقل مشخص کنیم که کدام راست می‌گوید؟ یا کسی بگوید اعراف جایی است میان بهشت و جهنم و دیگری بگوید روی بهشت و جهنم است و ساکنان آن گاهی به جهنمیان نگاه می‌کنند و خوشحال می‌شوند و به بهشتیان نگاه می‌کنند و غصّه‌شان می‌شود یعنی کسانی هستند که خدا نتوانسته است وضعشان را تشخص دهد. حالا به نظر شما اعراف کجاست؟ مسیحیان می‌گویند اعراف بالای بهشت است و ما می‌گوییم بین بهشت و جهنم است. این حرف‌ها را با عقل نمی‌توان سنجید. پس چاره‌ای نیست جز اینکه بیاییم و یکی از این داعیان را بزرگ کنیم. مدعا را که نمی‌شود سنجید، پس به سراغ مدّعیان می‌روند.

من می‌بینم که اگر رسول الله(ص) خصیصه‌ای ممتاز که سبب شود سر و گردنی از دیگران بلندتر باشد، نداشته باشد آن وقت باید به حرف‌های ایشان به همان چشمی نگاه کنم که به حرف‌های رقبایشان و نمی‌توان این کار بکنم پس ایشان را آنقدر بزرگ می‌کنم که حرف‌های دیگران در مقابل حرف‌های او قابل اعتنا نباشد و خودم را ارضا کنم. مسیحیان چاره‌ای جز این ندارند که بگویند عیسی پسر خداست، تا عظمتی کسب کنند و خیالشان راحت شود. نمونه خیلی خوبی را در زندگی سیاسی می‌بینیم. اگر دو نفر در بحثی سیاسی نتوانند یکی دیگری را قانع کنند یعنی درستی یا نادرستی مدعیات را معلوم کند به سراغ مدّعی می‌رود. و می‌گوید رئیس حزب ما سابقهٔ سیاسی مدیدی دارد. یادم می‌آید یک وقتی با کسی بحث می‌کردیم. گفت آقا چه می‌گویی این آقای طبری ما با آقای ویلی برانت ملاقات داشت و ویلی برانت گفته است ما نمی‌دانستیم در جهان سوم هم یک چنین مغزهایی وجود دارد. در این صورت دیگر آقای مطهری ما که با ویلی برانت ملاقات نکرده بود. پس دیگر من می‌بایستی کنار می‌کشیدم. این امر اساساً به لحاظ روانی همین‌طور است. و اگر مدعی مانند بت بزرگی شود خیال طرفدار او راحت می‌شود و می‌گوید اصلاً با دیگران وارد بحث نشو

چون آقا بالسری داری که فلان خصوصیت را دارد. امام زمان تو کسی است که هنگام ظهورش عیسیٰ باید پشت سرش نماز بخواند و کفش او را پاک کند. در این صورت خیال من شیعه راحت می‌شود و مسیحی هم می‌گوید تنها موجودی که پسر خداست، عیسی است و بلکه خداست و شما که عیسایی ندارید.

اینها همگی برتی‌طلبی فردی ـ قومی است که ناشی از اندیشه نجات و جدی گرفتن آن اندیشه است. مثلاً محمد علی باب را در نظر بگیرید. هیچ می‌دانید بهاییان چه چیزهایی دربارهٔ او نوشته‌اند. داستان او را هر چند حسن ختام هم برای این جلسه نیست خود می‌دانید. ولی ایشان را به دار زدند کسی که بنا بود به او تیر بزند، تیر را به رشته طناب زد و بعضی‌ها می‌گویند اصلاً تیراندازی نشد و او رشته طناب را محکم گرفته بود و رشته باز شد و فرار کرد و به طویله‌ای رفت یا یکی از اصطبل‌های اطراف و در آنجا مخفی شد. ناقلان این داستان چیزهای بدی تعریف کرده‌اند. واقعیت وضع این بود. تقریباً پنج سال پیش یک کتابی از بهاییان به دستم رسید. شما نمی‌دانید چطور این جریان را تصویر کرده بودند. آن را از تراژدی صلیب مسیح بر برجلجتا هم جالب‌تر درآورده بودند. شکوه و عظمتی داشت و همه دژخیمان دورادورش را گرفته‌اند و او هم عیسی وار ایستاده است و جالب اینجاست که وقتی طناب را به گردنش انداختند، ناگهان طنابی از آسمان آمد و باب را همچنان به بالا برد و از دید آنها دور کرد. دیگر چاره‌ای جز این ندارد چون باب حرف‌هایی زده است که با عقل نه می‌توان گفت درست است و نه می‌توان گفت غلط است. از اینجاست که به مدعی می‌چسبند. و اگر او کسی باشد که به طویله یا اصطبل پناه برده باشد که نجات در اختیار ندارد.

واقعاً داستان به صلیب کشیده شدن عیسی سلام الله علیه هم همین‌طور است از همه چیز استفاده شده است تا عظمت را نشان دهد باراباس را در نظر بگیرید چنانکه می‌دانید آیینی در آن زمان وجود داشت که یا باراباس را باید می‌کشتند یا عیسی را قرار بر آن شد که باراباس را آزاد و عیسی را اعدام کنند. مسیحیان برای اینکه تراژدی عظیم‌تر شود باراباس را یکی از دزدهای قهار معرفی کردند و گفتند خدا حتی به یک دزد پست و پلید هم ایثار کرد و خود را فدا کرد. ولی وقتی تحقیق تاریخی صورت بگیرد می‌بینیم باراباس یکی از فداییان بوده است یعنی از گروهی که به ایشان Zealot یا Zeanot می‌گفته‌اند. یعنی گروه غیوران یا جانبازان که بسیار فعال بوده‌اند و ضد سلطه روم قیام کرده بودند. اگر شخص خوبی مانند این باراباس با عیسیٰ در تقابل بیفتد، تراژدی خیلی جالب نمی‌شود.

این امر در همه ادیان هست مثلاً در تاریخ اسلام ابوجهل البته با رسول الله(ص) عناد می‌ورزید. ولی ابوجهل را ما به این نام می‌خوانیم. او ابوالحکم بود، یکی از بزرگ‌ترین حکماء و فهیمان قوم عرب، ولی اگر یک آدم فهیم با رسول الله در تقابل بیفتد به نظر ما برای رسول الله جالب نیست. یا مثلاً می‌گوییم ائمه معصومند، اما در نهج‌البلاغه حضرت علی می‌فرمایند من سه روز تمام در اطراف قضیه خلافت فکر کردم و جوانب مثبت و منفی آن را سنجیدم. تصوری که ما از معصوم داریم این است که تا به او پیشنهاد خلافت داده شود، فوراً بلمحةٍ بفهمد و بگوید آری یا بگوید نه. فکر کردن و سنجیدن، کار افرادی عادیا ست. معصوم در جام جهان بین نگاه می‌کند. خود حضرت علی بن ابی طالب در نهج‌البلاغه می‌فرمایند که من شب‌ها از این پهلو به آن پهلو می‌شدم و فکر می‌کردم در این اوضاع و احوال چه کنم بهتر است «عطفاً علی عطفٍ جنباً علی جنبٍ...» حالا اگر کسی که اسم نمی‌برم بخواهد مسأله عصمت را با این آشتی بدهد می‌گوید عوالمی وجود دارد که امام خود می‌داند اما در عوالم فرودین تصمیم می‌گیرد از علم خودش استفاده نکند. آنگاه آگاهانه تصمیم گرفتن برای استفاده نکردن از علم خود، مفهومی بغرنج است. علم حجّیت دارد مثل اینکه بگوییم، من می‌دانم تو زیدی، ولی آگاهانه می‌خواهم با تو معامله عمرو بکنم. انسان که نمی‌تواند خلاف عقلش عمل کند.

اینکه آیا برای کسی که می‌خواهد در دین تحقق کند راه حلی وجود دارد یا نه؟ چیزهایی به نظرم می‌آید که خواهم گفت و بعد به مسأله اصلی می‌پردازم.

[سؤال: به نظر شما اسنادی وجود دارد که نظر قرآن را با

نظری که در روایات مسیحی آمده است، طبق آن اسناد جمع کرد.

ـ احتمالش منتفی نیست اما خیلی ضعیف است. در وضعی نیستیم که بتوانیم مدرک تاریخی جدیدی پیدا کنیم. الآن بشر به لحاظ اطلاعاتی جوری است که چیز جدید تاریخی پیدا نمی‌کند.

سؤال: آیا از طریق باراباس می‌توان این کار را کرد. چون می‌گویند آن که به صلیب کشیده شده بود عیسی نبود بلکه صورتش تغییر کرده بود.

ـ نه قضیه را نمی‌تواند فیصله دهد. البته یک جور دیگر می‌توان گفت و آن غیر گفته‌ای است که شما می‌فرمایید و این را هم علمای مسیحی گفته‌اند و هم مسلمانان و هم کسانی که در مطالعات بین الادیانی کار کرده‌اند. کسانی مانند مونتگری وات Wat و کنتول اسمیث Smith چیزی دیگری گفته‌اند که به نظرم بهتر از گفته شما باشد و آن اینکه فرض کنید نام کسی زید است و معلم هم هست و در جریانی کشته می‌شود. اگر گفته شود زید کشته شد، سخن دروغی گفته‌ایم، اما اگر گفته شود زید رسمی به ما یاد داد که با کشته شدن او راه او از بین رفتنی نیست. در این مورد قبول دارید که زید کشته شده است و بر سر قبرش می‌روید و فاتحه می‌خوانید اما معلم کشته شدنی نیست. بسیاری از مسیحیان و مسلمانان در این ۲۰ یا ۱۰ سال اخیر و حتی مرحوم عبدالحجّه بلاغی گفته‌اند که قرآن هم چه بسا نمی‌گوید عیسی کشته نشده است. قرآن می‌گوید مسیح کشته نشد نه عیسی. این مثل این می‌ماند که بگوییم حسین بن علی را کشتند ولی ایشان کشته شدنی نیستند چون پیام او نمرده است. فرق عیسی با مسیح فرق زید با معلم است. در مورد مسیح گفته شده است «و ما صلبوه و ما قتلوه و لکن شبه لهم» یعنی اشتباه کردند و گمان کردند وقتی عیسی کشته شد، مسیحیت کشته می‌شود، این به نظرم حرف معقول‌تری باشد.]

جلسه چهارم

در جلسه قبل گفتیم یک سلسله مفاهیمی وجود دارد که این مفاهیم را عقل سلیم نمی‌تواند تحمل کند و اینها مشکلاتی ایجاد می‌کنند. گاهی هم علل و عواملی وجود دارد که به علت دوری زمان ما از زمان صدور کتاب مقدس مشکلاتی ایجاد می‌کند. هم اکنون فاصله افتادن دو هزار ساله مسیحیان و فاصله هزار و چهارصد ساله ما با زمان پیامبر خود، اشکالاتی در فهم و تقارب اندیشه‌ها ایجاد کرده است و در مصادیق هم. ولی اینها محل بحث ما نیست. مسائلی که مطرح کردم به فاصله زمانی ربطی ندارد. اینها در قرن دوم هجری و پنجم میلادی هم وجود داشته است. حالا کسی که تحقق پدیدار تاریخی دین را این گونه می‌بیند اگر بگوید وضع معقول چیست؟ یعنی وضعی که به لحاظ منطق قابل دفاع باشد چه خواهد بود؟ به تعبیر دیگر ما در برابر این وضع پیش آمده که با ادیان و مذاهب مختلف سر و کار داریم و این عوامل در آنها رخنه پیدا کرده است، موضع ما چه باید باشد؟ این سخن را دربارهٔ کسی می‌گوییم که در خارج از تعلق به دین خاصی زیست می‌کند. کسی که در داخل دین خاصی است، به همان معتقد است و به تمام لوازم آن ملتزم.

پیشنهادی که اکنون مطرح می‌کنم به صورت‌های مختلفی در کتب افرادی که با دین و علی‌الخصوص با عوالم معنوی سروکار دارند، آمده است.

می‌توان گفت که وضع عرفا و پیامبران نسبت به ما آدمیان که پیامبر نیستیم و عارف هم علی الفرض نیستیم همان وضع چند تن بینا است که در محلهٔ کوران زندگی می‌کنند. فرض بفرمایید در محله‌ای یا شهری که همگی کورند، پنج یا شش نفر انسان بینا وجود دارد و این بیناها یک سلسله خبرهایی از نورها و رنگ‌ها و مسافت‌ها و اندازه‌ها و خلاصه از آن چیزهایی که با چشم می‌توان از آنها خبر داد، ارائه می‌کنند. این کوران چه موضعی در برابر بینایان بگیرند که موضع درستی باشد؟ برای پاسخ به این سؤال اول باید ببینیم تشبیه، آیا تشبیه درستی است یا نه؟ به نظر می‌آید این تشبیه بی‌عیب باشد چون یک

سلسله ادراکاتی هست که ما انسان‌های عادی نداریم اما این ادراکات در پیامبران و عرفا وجود دارد. حالا اینکه ما نداریم یا بالقوه داریم یا بالفعل نداریم، فعلاً محل بحث ما نیست. علی ایّحال پیامبران در طول تاریخ و عرفا حتی در همین زمان ما یک نوع دریافت‌ها و شناخت‌هایی دارند و چشمشان به یک ساخت‌هایی و عوالمی باز شده است که ما نسبت به آن ساحت‌ها محدودیم. این را دیگر نمی‌شود انکار کرد. حتی به اصطلاح، طبیعت‌گرایانه‌ترین Naturalistic دیدگاه هم قبول دارد که عرفا به هر حال چیزهایی یافته‌اند که ما نیافته‌ایم. به تعبیر دیگر و به گفته آقای الیاده حتی اگر ما بگوییم که عرفا و پیامبران دستخوش توهم صرف هستند، ما آدمیان دستخوش توهم نیستیم. بالاخره آنها روحی و مزاج روحیی دارند که مستعدّ پدید آمدن بعضی از توهمات هستند و این فرق است بین ما و آنها. در وجود این فرق هیچ شکی وجود ندارد. منتها کسی این فرق‌ها را به دید مثبت نگاه می‌کند و می‌گوید دریافت‌ها و شناخت‌ها و آگاهی‌هایی دارند و یک اعماقی را می‌بینند که ما آن را نمی‌بینیم. کسی هم بگوید آنان دستخوش توهمند. به هر حال خود دستخوش توهم بودن عده‌ای قلیل در جمع کثیر انسان‌ها، بین این دو دسته تفاوت ایجاد می‌کند.

توهمی که دیگر مردمان دارند با چنین توهمی تفاوت دارد. توهم مورد بحث را فقط آنها دارند. یعنی اینکه پیامبران دم از خدا می‌زنند و دم از شهود خدا و عرفا دم از دریافت امر یگانگی امور می‌زنند. به تعبیر دیگر حتی اگر پیامبران مریض هم باشند اگر روانپزشکی، ادعاهای این مریضان را جمع کند، بحقایق می‌رسد. فرض کنید تعدادی انسان هستند که مریضی خاصی دارند نمی‌گویم سالمند و نُرمال ولی بالاخره اگر روانپزشکی یا تنپزشکی، این ادعاهای تنی یا روانی را جمع کند از مجموع این ادعاها به حقایق پی خواهد برد.

به نظرم تا اینجا هیچ شکی نیست که آنها بالاخره اموری را حس می‌کنند، ولو از سر توهم، که ما آنها را حس نمی‌کنیم و آنها دیدی به امور دارند که ما نداریم. حالا اگر دیدشان خطاست ما آن دید خطا را نداریم و اگر هم درست باشد ما آن دید درست را نداریم. مدل مقایسه را می‌توان مدل کوران و چند بینای در میان آنها دانست. می‌خواهیم این مقایسه را جلو ببریم. اولین نکته این است که این بیناها، زمانی ادعاهایی می‌کنند که راست یا دروغ برای کوران، هیچ تأثیری ندارد. راست بودن یا دروغ بودن آنها هیچ مدخلیتی در نظر و عمل و اندیشه و زندگی کوران نمی‌گذارد یا کوران بتوانند بگویند ما نسبت به این مدعیات، ساکت می‌مانیم و خموشی می‌گزینیم در این صورت هیچ مشکلی نبود. اما اگر این ادعاها ماهیةً و فطرتاً چونان باشند که به نظر می‌رسد، راست یا دروغ بودنشان و اینکه این بینا توصیف دقیق به دست می‌دهد یا آن دیگر، برای زندگی کوران اثر داشته باشد وارد مرحله دوم می‌شویم. اگر بی اثر باشد که در همان مرحله اول می‌مانیم و در همان جا فیصله می‌یابد. مرحله دوم آن است که بینایان همگی یک حرف می‌زنند و ادعاهای موافق هم دارند که این امر هم مطلب ساده و سهلی است چون این ادعاها را اخذ می‌کنند. اما ادعاهای این بینایان اگر همگی با هم توافق نداشته باشد در اینجا وارد مرحله سوم می‌شویم و آن اینکه کدام راست و کدام دروغ می‌گوید. وقتی بحث راست و دروغ پیش بیاید و بخواهیم بدانیم کدام مطابق با واقع سخن می‌گوید و کدام غیرمطابق با واقع، در این صورت دو وضع داریم. وضع اول اینکه ما قدرت تصدیق هیچ یک را نداریم چون قدرت تصدیق ادعای بینا را فقط بینای دیگر دارد. قدرت تکذیب را هم از ما گرفته‌اند چون دلیلی ندارد. ما انسان‌های عدی نسبت به انبیاء و عرفا همین طوریم. به گفته قدمات اگر کسی یرقان داشته یا محموم باشد، اشیا را زرد رنگ می‌بیند اشیاء در واقع زرد نیستند. پس او دستخوش توهم است ولی با این همه اگر بگوید من اشیاء را به علم شهودی زردرنگ «می‌بینم»، ما بگوییم راست می‌گوید یا دروغ؟ هیچ یک را نمی‌توانیم بگوییم. تا خود یرقان نداشته باشیم هیچ نمی‌توانیم بگوییم. حتی اگر ادعاهای پیامبران دروغ هم باشد باز ما نمی‌توانیم بفهمیم.

[سؤال: چرا کلمه شهود را برای دیدن با چشم به کار می‌بردی.

این در مثال بود. در باب انبیاء و عرفا تعبیر شهود را به کار می‌برم. حالا در مثالیکه زدیم تعبیر دیدن را به کار

می‌بریم. اگر چه من در اینجا تابع رأی علامه طباطبایی هستم. علامه طباطبایی می‌فرمایند ادراکات حسی هم علم حضوری است. چون اختلاف هست که آیا آنچه را ما حس می‌کنیم علم حصولی است یا علم حضوری. عموماً فلاسفه می‌گویند، علم حصولی است. علم حضوری را فقط در باب احوال درونی مثل خشم و اراده و گرسنگی و.. می‌دانند. در میان فیلسوفان ما علامه طباطبایی تنها متفکری است که می‌گویند اینها هم علم حضوری است و به نظر من رأی ایشان درست است.]

پس خود مدعا را تصدیق نمی‌توان کرد. یعنی آنجا که پیامبر می‌فرماید خدا دارای دو دست است و پیامبر دیگر می‌گوید مثلاً چنین نیست ما نمی‌توانیم هیچ را تصدیق کنیم. تکذیب هم امکان ندارد.

بحث ویلیام جیمز را به یاد بیاورید که می‌گفت اگر مسؤولیت عقلانیمان فقط این بود که چنان رفتار کنیم که گزاره‌های خطا وارد ذهنمان نشود مشکلمان کم بود و اگر مسؤولیت عقلانیمان چنان بود که به گونه‌ای رفتار کنیم که گزاره صوابی از دستمان نرود باز هم خیلی مشکل نبود اما به تعبیر ویلیام جیمز، مسؤولیت هر بشری مضاعف است. یعنی بش ربماهو موجود عاقل باید جوری تحمل کند که در حد وسعش گزارهٔ خطا وارد ذهنش نشود و گزارهٔ صواب هم از چنگ ذهنش فرار نکند. این Doxastic Responsiblity است. اگر می‌گفتیم کاری باید بکنیم که مبادا خرافات و خلاف واقع‌ها وارد ذهنمان بشود. در این صورت باید تمام ادعاهای پیامبران و عرفا را ردّ می‌کردیم چون احتمال می‌دادیم که بعضی از این گزاره‌ها غلط باشد و با این کار مطمئن می‌شویم که هیچ گزارهٔ غلطی وارد ذهنمان نشده است. از طرف دیگر اگر مسؤولیت عقلانی ما طوری بود که به گونه‌ای رفتار کنیم که مبادا گزاره‌ای درست از ذهن ما بگریزد، باید تمام ادعاها را قبول می‌کردیم چون احتمال داشت بعضی از این گزاره‌ها درست باشد. اگر مسؤولیت عقلانی ما طوری بود که یکی از این دو را باید انجام می‌دادیم کارمان خیلی راحت می‌شد، احتیاط اقتضا می‌کرد که در صورت اول همه را رد کنیم تا خطا وارد ذهنمان نشود و در صورت دوم هم همه را قبول کنیم تا صوابی فرار نکند اما وقتی مسؤولیت عقلانی ما دوطرفه می‌شود دیگر نمی‌توانیم، این مدعیات را تصدیق یا تکذیب کنیم. بنابراین مرحله دیگر این است که در عین حال شناختی از دیگر جنبه‌های زندگی عرفا و انبیا داریم که می‌گوید دست کم کذب اخلاقی ندارند. این کاری به متدیّن ندارد. فرض کنید فردی لاییک با مولانا برخورد کند. (لااقل می‌فهمد که مولانا اهل کذب اخلاقی نیست. کذب اخلاقی در مقابل کذب منطق مرادم است. یک صدق و کذب منطق داریم که مطابقت با عدم مطابقت گزاره با واقع است این همان است که گفتیم احراز آن در مورد انبیا و عرفا برای ما امکان ندارد. اما صدق و کذب اخلاق یعنی مطابقت یا عدم مطابقت گزاره با اعتقاد گوینده یعنی اگر چیزی را زرد می‌بینند نمی‌گویند، سرخ می‌بینیم. می‌گویند زرد می‌بینیم ولو اینکه اشتباه کنند. ولی دروغ تحویل ما نمی‌دهند، احراز صدق اخلاق انبیا و عرفا از احراز صدق اخلاقی‌ای که از رفیقمان کرده‌ایم، قطعی‌تر است. اصولاً زندگی ما بر این اساس است که معمولاً دیگری را صادق القول می‌دانیم. این که انتظار داریم به صدق انبیا و عرفا اعتقاد پیدا می‌کنیم. در باب عرفا و پیامبران به مراتب از این برخوردها بیشتر روی داده است. آنها در شداید و در سختی و خوشی و صلح و جنگ و فقر و ثروت و تنهایی و پُریارویاوری و در همه این حیص و بیص‌ها به گونه‌ای رفتار کرده‌اند که اگر کسی این گونه زندگی کند ما صددرجه معتقد می‌شویم که راست می‌گوید. در این صورت در عین حال که تصدیق و تکذیب خود مدعا را نمی‌توانیم بکنیم، ولی باید مدعیات را جدی بگیریم ولو اینکه با هم اختلاف داشته باشند. مثل اینکه دو نفر خوراک واحدی را بخورند و یکی بگوید فلان اثر را بر من گذاشت و شکمم درد گرفت و دیگری بگوید نخیر شکم دردم خوب شد. اگر یکی از اینها یا هر دوشان دروغگو باشند، پزشک جایی برای تأمل نمی‌بیند. می‌گوید یکی یا هر دو شما دروغ می‌گوید. اما اگر پزشک از راهی فهمید که هیچ یک دروغ نمی‌گوید آن وقت باید هر دو ادعا را جدّی بگیرد. از این جدّی گرفتن، انسان به برداشت‌ها و شناخت‌هایی می‌رسد. ما می‌بینیم سخنان و اقوال انبیاء و عرفا با هم تخالف دارند در این صورت باید همه را جمع کنیم و همه اقوال را به یک چشم نگاه کنیم ما که خود

نمی‌توانیم ببینیم وظیفه مان این است که از جمع اقوال اینان که از عالم بینایان برای ما می‌گویند و لوازم منطق و احتمالات مختلف را و اطلاعاتی که با واقعیت بیشترین شباهت را داشته باشد از دل مجموعه سخنانی که می‌گویند باید به دست آوریم. به تعبیر دیگر در این مرحله هیچ کدام از این ادعاها را نمی‌توان بیرون برد. اگر می‌خواهید دیدی از آن عالم پیدا کنید باید به همه این ادیان و مذاهب رجوع کنید. چون به چه دلیلی می‌گویید گفته این نبی یا عرف درست و گفته دیگری دروغ است؟ اگر یکی یا دو تا از این افراد در زندگی فسادهایی نشان داده بودند احتمال کذب اخلاقی ایشان را می‌دادید و از این دایره بیرونش می‌بردید. ولی چون فرض بر این است که عیسی انسان درستی بوده است و موسی هم همچنین اما دریافت‌های موسیٰ خیلی با دریافت‌های عیسی فرق می‌کرده است و بودا طور دیگری عالم را می‌فهمیده است و پیامبر ما جور دیگری و عرفا هم گونه دیگر. حتی مطلبی دیگر بگویم ولی خواهش می‌کنم هیچ نتیجه‌ای از گفته‌ام نگیرید: ائمه ما زندگیشان با هم فرق می‌کرده است. حالا اگر شما این مسأله را مطرح کنید به شما پاسخ می‌دهند که اگر امام حسن سلام الله علیه درست در موقعیت امام حسین بودند همانطوری رفتار می‌کردند که امام حسین(ع) رفتار کرده بودند. یا امام صادق اگر درست به جای علی بن ابی طالب بودند همان کار ایشان را می‌کردند. من نمی‌فهمم «اگر درست جای او بودند» چه معنا دارد؟ آخر اگر کسی درست جای دیگری باشد در واقع او کیست؟ او خود همان شخص است. باید قبول کنیم که زندگی اینها با هم متفاوت بوده است. هر موجودی اگر از جای خودش بیرون بیاید دیگر آن موجود نیست. این موجود، موجود بودنش به این است که پسر حسن و زهراست. هر موجودی تشخصش به تمام عوارض بیرونیش است. به نظر ما چنین می‌آید که اینها برداشت‌های مختلف داشته‌اند و این برداشت‌های مختلف به این معنی نیست که یکی از اینها از قلمرو دین بیرون رفته بوده است یا دیگری داخل آن بوده است. در همین قلمرو دین امام رضا سلام الله علیه برداشتی دیگر از موضوع داشتند تا پدرشان امام موسی کاظم. امام موسی کاظم با توجه به برداشتشان از امور راهی جز این نداشتند که به زندان بیفتند و پسرشان ولی عهد مأمون شدند. هر کدام دیدهایی نسبت به جهان داشته‌اند. تمام اینها را باید جدی گرفت و کم کم از دل این مجموعه با یک سلسله جرح و تعدیل‌هایی می‌توان به حقایق پی برد. این دیدی است که معمولاً سنت‌گرایان یا ترادیسیونالیست‌ها Traditionalist یا تعالی‌گرایان یا ترانسندنتالیست‌ها Transcandentalist دارند. این دید گویا از دو دید رقیب عقلانی‌تر باشد. دو دید رقیب نسبت به ادعاهای پیامبران و عرفا وجود دارد:

۱. دیدگاهی که ادعای کسانی را که از غیر طرق عادی سخن می‌گویند بی حقیقت می‌دانند. این دید را در نوشته‌های بین الادیانی hiberalistic می‌گویند و البته با لیبرالیسم‌های دیگر فرق دارد این دید می‌گوید این دعاوی هذیاناتی است و باید همه را رها کنیم. اینها مثل داستان‌های امیر ارسلان نامدار و حسین کرد شبستری است. می‌گویند حقیقت در غیر راه‌های عادی کسب علم و معرفت هیچ وقت به تور کسی نمی‌افتد.

۲. دید دیگر دید Dogmatistic است اینها می‌گویند حقیقت هست اما فقط در یک مکتب وجود دارد نه در سایران. فقط باید یک عارف یا یک نبی را یا یکی از اینها را که واصل به حق شده‌اند، پیروی کرد و بقیه را که محروم مانده‌اند، رها کرد. این دید، نظر توده‌های عوام‌الناس ادیان و مذاهب است که می‌گویند ما و لاغیر.

یکی از خویشان من به مناطق جنوب رفته بود و نقل می‌کرد که روحانی شیعه‌ای، سنی شده است و می‌گفت حالا که سنی شده است در هر شبانه‌روز گریه و زاری می‌کند که چرا این شیعه‌های بیچاره همچنان در ضلال و کفرشان باقی مانده‌اند! چرا نمی‌فهمند. دلش به حال ما شیعه می‌سوخته است. این دیدی Dogmatistic است. حتماً وقتی هم که شیعه بوده است همان دید را نسبت به سنی‌ها داشته است.

دید سوم هم دید عارفانه است Mystical که گاه از آن به Traditional List و گاه به Transc endentalrut تعبیر می‌کنند. اینان می‌گویند حقیقت یک واحد یک پارچه‌ای بوده است ولی در آینه‌های مختلف تافته است. هر کس که می‌خواهد حقیقت را ببیند باید نظر در تمام آینه‌ها کند.

بخشی از حقیقت در این آینه و بخشی دیگر در آینه دیگر و... قرار دارد یعنی همان که در مقالات شمس می‌بینید. شمس می‌گفت از دست محبوب ازلی آینه‌ای که او در آن دیده می‌شد از دستش افتاد و خرد شد و هر کدام از این خرده‌ها یک سملک و دین شده است. هر کس بخواهد یان جمال محبوب ازلی را ببیند باید جوری بتواند تمام این نکته‌ها را کنار هم بگذارد و حقیقت را در آن ببیند. توجه کنیم که آینه‌ها را کنار هم گذاشتن کار بسیار شاق است. چون مدعیات بینایان را باید از قرائن و امارات و هزار چیز دیگر استفاده کنیم تا بفهمیم. منتها در جریان کنار هم نهادن، پنج مطلب به کمک ما می‌آید. (از این لحظا به این طرز تفکر سنت‌گرایی یا ترادیسیونالیسم می‌گویند که فکر می‌کنند یک اندیشه و سنت واحد مصیب به واقع در کل تاریخ وجود دارد. این سنت واحد شکل‌های مختلف در جاهای مختلف به خود گرفته است. اما تعالی گرایی یا ترانسفرنتالیسم از این جهت به آن می‌گویند که از حد هر دینی فراتر رفته است و در هیچ دینی ننشسته است .از یک سطحی نگاه می‌کنند که ترفع پیدا کرده است و به همه نظر می‌کند و جمال الهی را در آن می‌بینند یا عمق و کنه حقیقت را در آن می‌بینند).

پنج مطلب وجود که با استمداد از آنها به اندازه وسعمان به یک دیدی می‌رسیم که در آن ادعا می‌کنیم به واقعیت نزدیک تر شده‌ایم.

مطلب اول تفاوت مزاجی انسانهاست. درست است که ما همگی در یک بافت اجتماعی و فرهنگی و اقتصادی بزرگ شده‌ایم، در عین حال در این بافت زیربافت‌هایی وجود دارد. مثلاً یکی در خانوادهٔ مذهبی یا فقیر یا اهل علم به دنیا آمده است و یکی در خانواده غیرمذهبی یا ثروتمند یا بی‌توجه به علم و قس‌علی‌هذا. تمام کسانی که در این زیربافت‌ها مشترکند باز در مورد آنها نباید گمان کرد که به جایی می‌رسیم که من جمیع الجهات واحدند بالاخره تفاوت‌های شخصی بین دو انسان باقی می‌ماند. این مسأله در انبیاء هم هست. انبیاء تفاوت مزاجی با هم دارند. تصویر عیسی را در قرآن با تصویر موسی در خود قرآن اگر مقایسه کنیم می‌بینیم با هم بسیار متفاوتند. موسی انسانی است آتشین مزاج که البته به پیامبریش ربطی ندارد، به هر حال موسی است که پیامبر است و موسی همان روحیات را هم دارد. شکی نیست فردی که پیامبر است نه دروغ می‌گوید و نه تهمت می‌زند و خیرخواه مردم است اما همین پیامبران که در اصول اخلاق با هم شراکت دارند، تفاوت‌های مزاجیشان را نمی‌توانند حل کنند. عیسی در قرآن همه جا با نرمی و مدارا وارد می‌شود. موسی وقتی برادرش را که پیامبر خداست، جانشین خود می‌کند بعد از چهل روز که برمی‌گردد ریش هارون را می‌گیرد و به تعبیر قرآن «یا ابن امّ لا تأخذ بِلحیتِی» یا دو نفر با هم اختلاف داشتند و موسی یک مشت زد واو را کشت: «فوکزه موسیٰ فقضی علیه». در تورات هم هست. مزاج شخصی علی بن ابی طالب (سلام الله علیه) با پیامبر(ص) فرق می‌کرده است. مزاج تمام اولیا و عرفا و بزرگان و انبیاء با هم تفاوت داشته است. و این تفاوت مزاجی انسان‌ها در دریافتی که از حقایق داشته‌اند اثر می‌گذاشته است. به تعبیر دیگر اگر دستگاه ادراکی انسان از سایر دستگاه هایش مجزا بود می‌گفتند خلق و خوی‌های مختلف نباید بر شناخت‌ها اثر بگذارد. ولی انسان با کل وجودش دریافت می‌کند. من می‌گویم بودا که قائل به «تهیگی محض» بود، دروغ نمی‌گفت و واقعاً تهیگی را می‌یافت. رسول الله هم که خدا را با تمام وجودش می‌یافت، با تمام اوصافش، دروغ اخلاقی نمی‌گفت.

هر کس که به عالَم نظر می‌کند با توجه به مزاج خودش دریافت می‌کند و من قبلاً هم گفته‌ام که امکان ندارد علم، که با تغیّرات معلوم تغییر می‌کند، با تغیّرات عالِمِ متغیّر نشود. علم با ربط علم و معلوم تکوّن پیدا می‌کند. اگر رنگ چیزی تغییر کند علم من هم به آن عوض می‌شود عالِم هم اگر عوض شود علم هم عوض می‌شد. علم از اموری است که به دو طرف بستگی دارد و مانند عشق است. عشق فقط به اوصاف معشوق بستگی ندارد به اوصاف عاشق هم بستگی دارد. اگر معشوق اوصافش عوض شود، عشق هم عوض می‌شود اگر عاشق هم اوصافش عوض شود، عشق دستخوش تغییر می‌شود و شدت و ضعف می‌یابد. پس قِوام علم به عالِم هم هست.

شاید بپرسید آیا علم حضوری خطابردار است؟ و پیامبران همگی علم حضوری داشته‌اند و علم حضوری

خطابردار نیست و اختلاف هم نباید پیدا شود.

اول نکته‌ای که باید عرض کنم خود همین خطا بردار نبودن علم حضوری است که فعلاً بدان نمی‌پردازم و فعلاً قبول می‌کنیم که خطا بردار نیست. اما بحث اینجاست که آدم با یک مزاج به یک اموری علم حضوری پیدا می‌کند و مزاج دیگری شخص دیگری را واجد علم حضوری دیگری کرده است. در واقع ساحت‌های معلوم‌ها با هم فرق کرده است. علم حضوری از آنجا که علم حضوری است مطابق با واقع است اما مطابق با واقع خودش. مانند اینکه چند مطلب را به چند مخاطب مختلف بگویند و هر یک از آنها تعداد خاصی از آنها را درک کند. در اینجا معلوم‌ها متفاوت است و هر یک به ساخت عمیقتری علم یافته است. یا مثل اینکه شما احساس گرسنگی می‌کنید و من احساس تشنگی، و هر دو علم حضوری است و یکی با واقعیت تشنگی و دیگری با واقعیت گرسنگی مطابق است و امکان دارد یکی از این دو مثلاً با طولانی شدن مدت غذا نخوردنش علاوه بر تشنگی، احساس گرسنگی هم بکند. به تعبیر دیگر انسان همانطور که برای علم حصولی خود مقدماتی می‌خواهد، ورود در علم حضوری هم مقدماتی می‌خواهد.

بعضی انسان‌ها قابلیت دریافت بعضی ساحت‌های حقیقت واحد را دارند و بعضی دیگر قابلیت دریافت بعضی ساحت‌های دیگر را. مانند اینکه بگوییم در جهان علوم مختلف وجود دارد. اما معنایش این نیست که فردی هم ریاضیدان و هم فیزیکدان و هم شیمیدان و... باشد. هر فردی یکی از اینها می‌تواند بشود. این تفاوت مزاجی هنگامی که انسان از هر راهی به کشف، شهود یا راه دیگر به عالم نظر کند در دریافتش و چگونگی آن اثر می‌گذارد. گاه خدا را واحد می‌بیند و دیگری خدا را ثالث ثلاثه می‌بیند. ما می‌خواهیم اینها را که از لحاظ اخلاقی کذب ندارند، جمع و هضم کنیم. متوجه علت این اختلاف شویم و در ورای این یکی دانستن و سه دانستن و کثیر فهمیدن خدا، برداشتی برسیم که به واقع نزدیک‌تر باشد. همیشه در نظر داشته باشیم که نابینائیم و در پی آنیم که از این تعداد خبرهای بینایان هیچ یک را به تنهایی نپذیریم و همه را همه ردّ نکنیم ولی در عین حال با فوت و فن‌هایی که عرض می‌کنم و با کنار هم نهاد اینها، تصویری از آن عالم پیدا کنیم که به واقعیت نزدیک‌تر باشد و احراز مطابقت با واقع در صورتی است که چشم خودمان باز شود.

[سؤال: گفته شده است موسی مظهر قدرت حق است و عیسی مظهر رحمت حق و پیامبر ما جمیع اینها را دارد.

- پس این خود نشان می‌دهد که این تفاوت وجود دارد. از قول پیامبر(ص) نقل می‌کنند که: عیسی، برادرم، یک چشم داشت و چشم راست داشت و موسی چشم چپ داشت و انا ذوالنورین. پس اینها تفاوت داشته‌اند اینکه اینها هر یک مظهری از اسماء الله هستند تعبیری عرفانی است. من تعبیر ناسوتی و عقل گرایانه‌اش را می‌گویم.

سؤال: مزاج انسان واحد در زمان‌های مختلف فرق می‌کند؟

- بله اصلاً در روانشناسی ادراک، سن را یکی از چهار عامل دخیل در ادراک می‌دانند.]

مطلب دوم تفاوت فرهنگی محیط انسانهاست. این مسأله هم در اینکه حرف‌های گوناگون می‌زنند، اثر می‌گذارد. چون وقتی کسی می‌خواهد یافته‌های خود را بگوید باید برای مخاطبان خودش بگوید و باید علوم و معارف مخاطبان خود را در نظر بگیرد و گرنه حرف‌هایی یک سره نامفهوم می‌زند. من اگر کشف و دریافت حضوری داشته باشم و به شما بخواهم بازگو کنم، معلومات زمانه را در نظر می‌گیرم. اگر معلومات زمانه عوض شود و اگر دو فرد یک کشف و شهود واحد را داشته باشند به دو زبان مختلف می‌گویند. من در دریافت خودم اگر تحت تأثیر فرهنگ زمانه نباشم لااقل در بیان آن چنین هستم و البته بعداً خواهم گفت که خود دریافت هم تحت تأثیر قرار می‌گیرد. اینکه در چین زندگی کنم یا در عربستان، در قرن پنجم یا در قرن دهم، اگر این امور در خود فهم ن از واقعیت اثر نگذارد، در بیان من از واقعیت و اینکه باید مخاطبان را در نظر بگیرم، اثر می‌گذارد.

به نظر من قرآن وقتی می‌گوید: «یخرج من بین الصلب والترائب» فرهنگ زمانه را در نظر داشته است. این مسأله را در ادیان دیگر به طریق اولی می‌گوییم، در دین خودمان هم حق همین است که بگوییم. قرآن که

می‌خواهد شاهکارهای خلقت انسان را نشان دهد، می‌گوید این انسان با این همه لطافت‌ها و ظرافت‌ها، از فاصله میان پشت و استخوان‌های دنده بیرون آمده است. چون فرهنگ زمانه می‌گفته است که محل نطفه در فاصله میان پشت و قفسه سینه انسان است. الآن ما می‌دانیم که نطفه اصلاً اینجا پدید نمی‌آید. یعنی زیست‌شناسی امروز، صلب و ترائب را در این مسأله بی ربط می‌داند. ترائب جمع تریبه است که به هر یک از استخوان‌های سینه می‌گویند. دوستان می‌توانند به کتاب‌های تاریخ علم پزشکی مثلاً کتاب ستارتن نگاه کنند ببینند که عکسی را از دیدگاه جالینوس شکل خاصی را در وسط قلب ترسیم کرده است که در میان اعراب هم همین اعتقاد وجود داشته است.

پیامبر وقتی صحبت می‌کنند فرهنگ زمانه خودشان را القاء می‌کنند یعنی جز این چاره‌ای ندارند. البته بحث مفصل را جای دیگر کرده‌ام که چرا نمی‌توانستند حقیقت را بگویند.

ما «کوسنا العظام لحماً» هم همین‌طور است. امروزه زیست‌شناسی به ما می‌گوید که دقیقاً عکس این مسأله درست است. زیست‌شناسی می‌گوید اول جنین در رحم مادر گوشت است بعد بخش‌هایی از آن سفت می‌شود و کلسیم در آن متمرکز می‌گردد و به استخوان مبدل می‌گردد اما آیه می‌فرماید اول استخوان است و روی استخوان را می‌پوشانیم. البته آنه را جلسه پیش گفتیم ار بخواهید اینجا بیاورید باید چیزهایی درست کنید و بگویید مسلماً مراد از لحم، لحم علم است، که چنین سخنانی گفته‌اند و عظام هم عظام مادی را می‌گویند و آیه می‌گوید: ماده علم نداشت حالا عِلمدار شد و سخنان عجیب و غریبی از این قبیل. مسلماً اگر پیامبر امروز ظهور می‌کردند، به جای این جمله چیز دیگری می‌گفتند. «و اذ السماء انفطرت» یا «انشقت» هم همینطور است. در فرهنگ آن زمان آسمان را سقف می‌پنداشتند و می‌گ فتند در قیامت، این سقف ترک برمی‌دارد و خرد می‌شود و فرو می‌ریزد، اما آن سماء و آسمان محفوظ شکاف برنمی‌دارد و قس علی هذا. گمان نرود که این تحت تأثیر فرهنگ زمانه بودن فقط در علوم تجربی است یا در علوم تجربی طبیعی است. حتی ممکن است در علوم تجربی انسانی هم فرد تحت تأثیر فرهنگ زمانه باشد.

[سؤال: تفسیر معجزه چگونه می‌شود؟

ـ تفسیر معجزه هم امکان دارد عوض شود. پیامبری پنج هزار سال پیش کاری می‌کند که در آن زمان معجزه به حساب می‌آمد. ولی شاید همان کار را کودکی دبستانی در اتاق کاردستی خود انجام دهد و حالا دیگر معجزه نیست می‌گویند مقنع شاه را به بیابانی برد و پارچه‌ای پهن کرد و آن بیابان بزرگ را پوشاند و آن را کم کم جمع کرد و همه را در مشتش جا داد. آن زمان با امکانات آن دوران که با پنبه و کتان، پارچه می‌بافتند این کار معجزه‌آمیز بود اما الان با پیشرفت پتروشیمی این گونه پارچه‌ها فراوان وجود دارد. یک کیلومتر مربع را در جای کوچکی می‌توان جا داد. یعنی کار حضرت عیسی(سلام‌الله علیه) در زمان خودش معزه بود. امکان دارد در حال حاضر پزشکی Resusitation کند. یعنی مرده را به زنده تبدیل کند. امروزه می‌گویند الآن امضا بده تا ما دویست سال بعد زنده‌ات کنیم. اگر امروز کسی بگوید مرده زنده می‌کنم به او می‌گویند بسیار خوب، بفرما و در دانشگاه ایالتی نیویورک تدریس کنید. چیز عجیب و غریبی نیست. فقط می‌گویند در پزشکی قوی است. تفسیر معجزه، نه خود معجزه تحت تأثیر فرهنگ زمانه است.]

من بارها گفته‌ام اگر پیامبر ما در آتن ظهور می‌کرد ـ با همین مزاجی که داشتند ـ در آتنی که سقراط و ارسطو می‌زیستند، مسلماً شکل و شمایل قرآن دیگرگونه می‌شد. برای مردمی که افلاطون و سقراط را می‌شناختند و کوچک ترینشان پارمنیدس بود، سخن گفتن خیلی فرق می‌کرد با سخن گفتن برای مردمی که خود علی بن ابی طالب در نهج‌البلاغه تصویر می‌کنند. ابن هشام میگوید که در شبه جزیره در زمان ما که بعد از پیامبر است هفده نفر باسواد وجود دارد. ۱۷ باسواد را در نظر بگیرید تا آتن که بچه مکتبی‌هایشان، برای ما غول‌هایی بزرگ به حساب می‌آیند. البته دقت کنید که نمی‌گویم این چنین آیاتی امروزه بی‌فایده است. جاهای دیگر هم گفته‌ام که پیامشان را در همه زمان می‌توان به کار بست. ولی صورت پیام همیشگی نیست. ما همه وقت به قول حضرت عیسی (سلام‌الله علیه) باید بین روح و حرف فرق بگذاریم. حرف پیام

عوض می‌شود ولی روح پیام ثابت است. به تعبیر آنها بین Spirit و Letter امروزه گفته می‌شود بین صورت پیام و پیام.

مطلب سوم، تنگنای زبانی است. قابلیت‌های زبان‌ها با هم فرق می‌کند. تفاوتی که بین افراد وجود دارد در ناحیه تنگنای زبانی است. مثلاً می‌گویند این تفاوت را در زبان آلمانی نمی‌توان نشان داد اما می‌توان در زبان انگلیسی این کار را کرد. در زبان عربی کلمه «لسان» هم به معنی زبان در دهان است و هم به معنای دیگر آن که مثلاً گفته می‌شود «لسان عربی مبین». اما در زبان انگلیسی چنین نیست. آن را که در دهان است می‌گویند Tongue و آن دیگر را Language. این تفاوت قابلیت‌ها، اثرات مختلف می‌گذارد. زبان آرامی با زبان عربی بسیار فرق می‌کند، آرامی زبانی است که کتاب حضرت عیسیٰ بدان القاء شد.

مطلب چهارم، علوم بلاغی است که معنای عام آن را منظور دارم و شامل حقیقت و مجاز و استعاره و کنایه و رمز می‌شود. زبان‌های دینی از این امور است. نور و ظلمت اگر در حد حقیقت باشند با هم اختلاف واقعی دارند. اما اگر یکی در معنی حقیق نباشد و در معنی مجاز باشد اختلافشان واقعی نخواهد بود. اگر بخواهیم ببینیم اختلاف دو سخن چگونه است باید بدانیم اختلافشان در یک ساحت است یا دو ساحت. مثلاً اگر کسی بگوید معلم ما هیچ چیزی به ما یاد نداد و دیگری بگوید همان معلم خیلی چیزها به ما یاد داد، در صورتی که هر دو حقیقت بگویند با هم اختلاف دارند اما اگر یکی کنایی یا رمزی سخن بگوید منظورش مثلاً شاید این باشد که «لا مؤثر فی الوجود الا الله». البته سخن من دربارهٔ کنایه و رمز با توجه به آن نظری است که کنایه و رمز را دو تا می‌داند چون عده‌ای هستند که این دو را یکی می‌دانند.

مطلب پنجم، زمینه Contex است. زمینه سخن به مخاطب برمی‌گردد. مثلاً کسی پیش امام جعفر صادق(ع) می‌آید و می‌پرسد بهترین ذکر چه ذکر است؟ ایشان می‌فرمایند بگو «یا مُحیی الموتیٰ». کس دیگری می‌آید و از هم ایشان همان سؤال را می‌کند، می‌فرمایند بگو: «لا اله الا الله» در این صورت بهترین ذکر کدام است؟ حل اختلاف چنین است که بگوییم زمینه فرق می‌کرده است. ممکن است بگوییم امام یا از راه شناخت‌های عادیشان یعنی هم محلگی و همشهری بودن، یا از طریق غیر عادی که ممکن است برای حضرات قائل باشیم، می‌دانستند که مشکل روانی این شخص یأس است و برای او «یا محیی الموتیٰ» از هر ذکری سودمندتر است و در مورد آن دیگری حضرت وضع دیگری را تشخیص می‌دادند.

این مسأله شبیه این است که ما انتظار نداریم که پزشکی از نسخه‌ای هزار عدد تکثیر کند و به هر کس که مراجعه می‌کند، یکی از همان‌ها را بدهد. پزشک سال اول پزشکی است که ده مریض را واحد می‌بیند و همه را سرماخورده می‌داند اما پزشک با ۳۰ سال تجربه می‌گوید گرچه همه سرماخورده‌اند، در عین حال، این نوع سرماخوردگی مقداری هم ژنتیک است و این سرماخوردگی همراه ناراحتی عصبی است و....

اگر کسی بگوید بهترین کتاب چیست؟ طرف سؤال اگر فرد ناواردی باشد می‌گوید فلان کتاب، بهترین است. اما استاد ماهر می‌گوید بهترین کتاب معنا ندارد و می‌پرسد چه کسی هستی؟ و چه کار می‌خواهی بکنی؟ و مشکل فکریت چیست؟ در اینجا با توجه به مخاطب‌ها توصیه‌های مختلف دربارهٔ کتاب می‌شود چون زمینه‌ها مختلف است و برای هر یک کتاب خاصی مفید است.

تا آنجا که من دیده‌ام این پنج مطلب برای حل مشکل وجود دارد. به نظرم این مقدمه لازم بود گفته شود.

شما اگر خواهر یا برادر یا بچه‌تان را در خانه محصور کنید، بی تردید تمام خلل و فرج خانه را ید می‌گیرد. اگر او را از آن خانه بیرون آورید و زمینی یا دشتی یا قلمروی را در اختیار او بگذارید و هیچ نقشه‌ای را هم از آن قلمرو به او ندهید، خدمتی به او کرده‌اید او نباید بگوید همانطور که تمام خلل و فرج خانه را به من یاد دادی این جا را هم باید به من نشان دهی. اگر چنین باشد که نورٌ علی نور است. ولی با این همه نفس گشودن قلمرو، حتی بدون نقشه خود خدمتی است.

بحثی که کردم این خاصیت را دارد که طبق آن می‌توان به ادیان و مذاهب نگاه کرد گرچه من نمی‌توانم راه حل اختلاف این آیه قرآن با آن آیه تورات را نشان دهم. این

را خود من هم نمی‌توانم. ولی می‌خواهم بگویم اختلاف بین ادیان و مذاهب، مانند اختلاف بین حق صراح و باطل محض نیست. در همه ادیان و مذاهب بین اباطیل و حقایق آمیختگی وجود دارد. اینها را اگر کنار هم بگذاریم می‌توانیم تصویر جامعی از آن جهانی که متأسفانه چشمان ما به آن باز نشده است، پیدا کنیم.

ان شاء الله، اگر عمری داشته باشم، بحث تثلیث مطرح خواهم کرد.

[سؤال: تفاوت موجود بین اینها را چه باید کرد؟

ـ البته توجه داشته باشید، این که می‌گوییم تفاوتی وجود دارد، منظور این نیست که همه با هم دقیقاً عین همند. امکان دارد که یکی رجحان یا همانهایی بر دیگری داشته باشد اما با رجوع به این بهترین از رجوع به آن دیگری؟؟؟ نیستیم و تفاوت در نیازهاست. به یکی بیشتر نیاز داریم و به دیگری کمتر. اما می‌توان گفت که یکی هست که ما را از همه بی‌نیاز می‌کند.

سؤال: می‌توانیم بگوییم که یکی هست که همه حقایق؟

ـ می‌توان گفت دینی هست که هر چه در آن؟؟ است حق است.

من بارها گفته‌ام که دو مطلب را نباید با هم اشتباه بگیریم. ما به عنوان مسلمان می‌گوییم «هر چه در اسلام آمده است، حق است».

اگر بگوییم «هر انسانی حیوان است»، نمی‌توان نتیجه گرفت «هر حیوانی انسان است» بلکه نتیجه عکس آن گزاره می‌شود: «بعضی حیوان‌ها انسان هستند». پس از جملهٔ «هر چه در اسلام آمده است، حق است» می‌توان نتیجه گرفت که «بعی حق‌ها در اسلام آمده است» که خود من هم قائل به این هر دو هستم. نمی‌توانیم بگوییم هر چه حق است در اسلام آمده است. هر چه در اسلام و قرآن و روایات قطعی السّطند آمده، حق است. اما خیلی چیزها هست که حق است و در اسلام نیامده است. آنها هم که در قرآن و روایات آمده است، ناظر به ساحت‌هایی از جهان هستی است و امکان دارد در کتاب دیگری، ساحت‌های دیگری از جهان هستی به بیان و شرح درآمده باشد.

سؤال: «لا رطب و لا یابس الا فی کتاب مبین» را چگونه باید معنی کرد؟

ـ این هم برای ردّ سخنی که گفتیم به کار نمی‌آید. چون منظور از کتاب مبین قرآن نیست چون اگر قرآن بود، باید می‌گفت: «فی الکتاب المبین» و آن کتاب مبینِ را هم عده‌ای گفته‌اند لوح محفوظ الهی است. حالا هر چه که باشد، قرآن نیست. بالاخره دست ما از آن بریده است.

سؤال: منظور از کامل بودن دین چیست؟ اگر دینی کاملاً حقایق را دارا باشد، به دیگر حق‌ها چه نیازی هست؟

ـ کامل بودن یعنی جامع بودن آن. اولین نیاز این است که برای فهم این حق موجود در دین خود به آن حقایق موجود در دیگر ادیان هم نیاز دارید.

سؤال: در این صورت آیا نشانه نقص آن نیست؟

ـ ما کامل را به این معنی نمی‌فهمیم.

سؤال: خاتمیت را چگونه باید با این مسائل جمع کرد؟

ـ به نظر من تفسیری که کسانی مانند اقبال لاهوری از خاتمیت داده‌اند، منطق است. الگو پیامبر، الگو معلم یا طبیعت است. معلم موفق کسی است که به گونه‌ای تعلیم کند که تا آخر عمر خودش و آخر عمر شاگردهایش، شاگردها همچنان شاگرد نمانند و هر چه زودتر به مرحله‌ای برسند که خودشان استاد بشوند. نباید چنان باشد که همیشه به او نیاز داشته باشد. پزشک هم چنین است. اگر مریض پزشک تا آخر عمر به مطب او رفت و آمد کند، پزشک موفق نیست.

من برای ناراحتیی که دارم بسیار جاها به دکتر رفته‌ام. اخیراً پیش دکتری رفتم و ایشان نسخه‌ای ساده به من دادند و من باورم نشد و گفتم آقای دکتر کی باید خدمتتان برسم؟ ایشان گفت مگر قرار است بار دیگر اینجا تشریف بیاورید؟ دیدم حرف او خیلی منطق است. پزشک موفق کسی است که مریض را طوری معالجه کند که پس از مدتی مانند خود او سالم باشد.

خاتمیت هم چنین است. اقبال لاهوری (رحمةالله علیه) می‌گوید که توفیق انبیاء در این است که بشر را هر چه زودتر به بلوغ فکری برسانند که آن به بعد به انبیاء نیازی نداشته باشند. البته کسی نگوید پس عجب! انسان به انبیاء نیاز ندارد. باید گفت آن کسانی که بشر را به این مرحله رسانده‌اند، انبیاء بوده‌اند. البته محمد اقبال لاهوری چون

مسلمان است می‌گوید مصداق این شخص، پیامبر ما هستند. اصل حرف او به اسلام ربطی ندارد چون می‌گوید بعد از ظهور ایشان دیگر انسان‌ها دستورالعمل جدیدی نیاز ندارند.

سؤال: آیا دلایل منطق بیشتری برای قبول همه انبیاء داریم؟ به نظر می‌آید این دلایل کفایت نمی‌کند.

ـ خیر. اگر کفایت نمی‌کند، دلایل بیشتری نداریم. من فکر می‌کنم بین اثبات معتقدات دینی و معقبولیت آن باید فرق قائل شد. معتقدات دینی معقولند یعنی خلاف عقل نیستند ولی اثبات‌پذیر نیستند. از این نظر هم هست که غربیان دیگر سخن از اثبات نمی‌زنند در فلسفه و دین بلکه بحث از معقولیت یا Intelligible است. اما اینکه اثبات کنیم بهشتی هست یا زندگی پس از مرگ یا نبوت یا معجزه وجود دارد، امکان ندارد. اثبات این امور به نظر من ساده‌لوحی است. منظورم اثبات ریاضی ـ منطق است.

سؤال: نقل قولی که از الیاده کردید که گفته‌های انبیاء وهم است و باید قبول کنیم...

ـ نگفت باید قبول کنیم. گفت نباید طرد کنیم و باید اعتنا کنیم.

سؤال: در حدّ همان اعتنا هم که باشد، وهم بودن سطح آن را پایین می‌آورد.

ـ از دل وهم ما به یک حقایق می‌رسیم. اصلاً علم پزشکی از طریق مریض به حقایق دست پیدا می‌کند، منتها آن حقایق با این حقایق فرق می‌کند. ما می‌گوییم ولو اینها وهم باشد، از کنار هم نهادن و شباهت و اختلافات و طرز تعبیر آنها به ورای این موهومات می‌توانیم پی ببریم. ما حتی از طریق خرافات محض به حقایق پی می‌بریم. در واقع اگر خطاهای دیگران را کنار هم بگذاریم به حقایق پی می‌بریم.

سؤال: ما نبوت را با رجوع به فطرتمان می‌توانیم قبول کنیم و می‌گوییم چون از امور درونی ما خبر می‌دهد و زبان حال دل ماست می‌پذیریم و جلوتر می‌رویم؟

ـ این را که «زبان دل ماست» نمی‌توانم بفهمم. وقتی پیغمبر می‌گویند جهنم ۱۹ دروازه‌بان دارد، آیا این سخن زبان دل شماست؟ آیا اصلاً دل شما دربارهٔ جهنم و دروازه‌بانان حکمی دارد؟

سؤال: اگر قبول کنم به علت چیزهای دیگر است.

ـ پس نگویید زبان دل ماست. این همان چیزی است که عرض کردم. یعنی از آمارات و نشانه‌های دیگر و قرائل و شواهد دیگر باید سخنش را جدّی گرفت و اعتنا کرد و بگوییم اهل دروغ اخلاقی نیست و او را در عداد کسانی که چنین حرف‌هایی زده‌اند، قرار می‌دهید و آنها را با هم مقایسه می‌کنیم و به حقایق می‌رسید.

سؤال: این شرط لازم است اما کافی نیست.

ـ برای چه کاری کافی نیست؟

سؤال: برای اینکه کسی را به عنوان معلم قبول کنیم. ما نبی را به عنوان معلّم قبول می‌کنیم و از او الگو می‌گیریم.

ـ یعنی نظر دگماتیستیک را می‌فرمایید؟

سؤال: نه دیگران را هم می‌پذیریم و چون دین او را دین خاتم می‌دانیم هر چه را که دیگران گفته‌اند در ظل آن می‌پذیریم.

ـ به عنوان الگو نمی‌شود که انسان‌های مختلف الگو باشند. شما وقتی می‌گویید انسان‌های مختلف را لحاظ می‌کنم یعنی می‌گویید از مجموع سخن‌هاشان و طرز زندگی‌شان یک نوع اموری را بیرون می‌آورم و براساس آن طرز زندگی حاصل آمده زندگی می‌کنم. در بقیه ابواب هم همین کار را می‌کنید فقط در دین چنین نمی‌کنید. اگر چند صاحبنظر حرف‌هایی داشته باشند، این حرف‌ها را کنار هم قرار می‌دهید و طبق ماحصل آن عمل می‌کنیم. الگویی در کار نیست.

سؤال: با توجه به یک سری دریافت‌های خودمان، حرف نبی را قبول می‌کنیم.

ـ آیا وقتی می‌گوید «بین الصلب و الترائب» قبول می‌کنید؟

سؤال: باید آن را تفسیر کرد.

ـ بسیار خوب پس لُخت حرف او را نپذیرفته‌اید. چرا بی‌تفسیر نمی‌پذیرید؟ می‌گویید چون در این صورت با خیلی حرف‌های دیگر سازگاری ندارد. پس می‌خواهید کل دریافت‌هایتان را با هم هماهنگ کنید.

سؤال: ممکن است حرف‌های نبی در جاهای مختلف القاء شده باشد و ما باید تفسیر کنیم.

ـ همین‌طور هم هست. منتها عالِم سنتی با همه احوال

یک پیامبر این معامله را می‌کند و از دل آن یک قواعدی به دست می‌آورد. اما این را که من عرض می‌کردم، باید در مورد تمام عرفا و انبیاء الهی تسرّی داد و به همه باید اعتنا کرد.

سؤال: گفته شده است اولین تجلی بعد از حق، ولایت است و آنان که در مرحله ولایت قرار می‌گیرند، تفاوتی در گفته‌ها و اعمالشان وجود ندارد.

ـ ما این حرف‌ها را قبول نداریم. نظیر این حرف‌ها را در باب عیسی هم زده‌اند. ما این قدر هم سرمان را زیر نمی‌اندازیم که هر کس هر چه گفته بپذیریم. نظیر این مدعیات در ادیان دیگر هم هست. اگر امکان داشته باشد این مدعیات را باید سنجید و درست را قبول کرد. ولی حالا که ننمی توانیم مشخص کنیم، می‌آییم و جمعی می‌کنیم و این رأی دیگر شدت و حدّت هر یک از این ادیان را ندارد. به تعبیر (گویا) اسکوتوس که می‌گفت ادیان مثل تکه سنگ‌هایی هستند که از کوه رها می‌شوند در ابتدا خیلی سفت و سختند و تند و نوک تیز ولی آن‌قدر به هم می‌خورند که وقتی وارد دریا می‌شوند نرم و لیز می‌شوند و همشکلند. ما این را که خراش نمی‌دهد قبول داریم. من تمام حرف این است که در مورد ادیان به گونه‌ای رفتار کنیم که به اندیشه نجات نزدیک‌تر باشد. حرف بودا و دادها گریشنان و موسی و عیسی و سایماوا را هم باید گوش بدهیم و از جمع این اقوال به نتیجه‌ای برسیم.

من برای کسی تعیین تکلیف نمی‌کنم اما تجربه خود من این است که این دیدتان را کنار بگذارید. بالاخره بودا هم از آن عالم دریافت‌هایی داشته است البته دریافت‌های او به علت این مطالب پنجگانه که گفتم با دریافت‌های پیامبر ما فرق داشته است. ما پیامبران الهی را که در قرآن اسم‌هاشان آمده است از این دایره ظاهراً بیرون نمی‌بریم اما عملاً بیرون برده‌ایم. چون اگر دیگران را هم قبول داریم با ببینیم مثلاً کتاب عیسی چه گفته است. ما فقط به کتاب محمد(ص) رجوع می‌کنیم. و «نؤمن ببعض و نکفر ببعض» می‌کنیم. هر چند تحریف‌هایی در کتاب عیسی شده است اما باید آن‌قدر ناخنک بزنیم که چند حرف از خود حضرت عیسی به دست بیادی. فی الواقع چون قرآن از انبیاء نام برده است می‌گوییم همه را قبول داریم و بعد از نماز هم می‌گوییم «آمنا به کلّه» اما می‌گوییم چون آنها حرف پیامبر ما را زده‌اند و ما پیامبر خود را قبول داریم، در واقع همه را قبول کرده‌ایم. استدلال ما این تعبیر مولاناست:

حرف همه حرف جمله انبیاست
چونکه صد آمد نود هم پیش ماست

این دید را من قبول ندارم. اگر گفته شود در فلان‌جا برنج را ده تومان ارزان‌تر می‌فروشند ما می‌رویم و پیدا می‌کنیم. معنویت را هم باید چنین جدی گرفت. در هر گوشه عالم که کسی حرفی زده است باید برویم و ببینیم چه می‌گوید. ما برای معنویت خود به اندازهٔ برنج هم ارزش قائل نیستیم چون می‌گوییم سخنان دیگرانر ارها کنیم همین را که دم دست است باید بگیریم. آیا تا حالا شده است که بگوییم از همین برنج فروشی سر کوچه خودمان برنج می‌خرم؟ ما در مادّیات این کار را نمی‌کنیم. در حالم الی ما شاء الله آدم‌های فراوانی آمده‌اند و حرف‌های سنجیده‌ای زده‌اند، هر چند دستخوش اشتباه شده‌اند. از این رو دوستانی که در گروه ادیان و عرفان شرکت کرده‌اند، بهترین گروه را شرکت کرده‌اند چون با همه حرف‌های معنوی سراسر عالم سر و کار دارند.

من بارها گفته‌ام که ما واقعاً به معنویت ارزش قائل نمی‌شویم. اگر تلویزیونی بخواهیم بخریم، کمال دقت را به خرج می‌دهیم که گول نخوریم و با نوسان‌های زیاد و آوردن و پس بردن‌های بسیار آن نوع دلخواه را انتخاب می‌کنیم. اما در معنویات چنین نیستیم، ما نزدیک‌ترین دین را که به ما رسیده است همان را گرفته‌ایم. البته شکی در این نیست که انسان باید دین داشته باشد چون دین زبان سخن گفتن انسان با خداست ولی باید توجه کرد که محاسنی در این زبان هست و محاسنی در زبان دیگر و... و محاسن همه زبان‌ها را باید جمع کرد و با آن زبان با خدا سخن گفت.

سؤال: عده‌ای در مورد عرفا گفته‌اند که سخنانشان اوهام است و همه را کنار می‌گذارند.

ـ از این کارها فراوان می‌کنند. چنین آدم‌هایی خیلی راحت هستند، هر چه خلاف فکر خود می‌بینند می‌گویند کلها خیالات و اوهام که از لحاظ روانی زندگی راحتی

دارند و گمان می‌کنند که علم و معنویت برای آنها وحی شده است و دیگران همه بیچارگانند و در هذیانات خود غوطه می‌خورند.

انّ من فی الوجود یطلُبُ صیداً
انّما الاختلافُ فی الشبکاتِ

همه به دنبال صید هستند فکر نکنید کسی می‌خواهد خود را بازی دهد، منتها در دام‌ها و تورها اختلاف وجود دارد.

سؤال: برای تشخیص وهم و حقیقت چه کار باید کرد؟

ـ خیلی مشکل است. منتها «من جاهد فینا لنهدینّهم سبُلنا». من به این قول خدا باور دارم. زحمت بکشید و مجاهده و مطالعه کنید، پیش استادهای مختلف و پیروان ادیان مختلف بروید و کند و کاو کنید که خدا وعده داده است. راه اگر سخت باشد عذر خواه این نیست که ما اصلاً راه را رها کنیم. اگر راهی باشد همین است.

مغالطه‌ای در منطق Informal هست که «کمال دست نیافتنی» نام دارد. و آن این است که گفته شود «این دارو را مصرف نکنید چون قلبرا خوب می‌کند اما برای معده ضرر دارد». در این جمله مغالطه وجود دارد و آن اینکه مگر در عالم دارویی هست که قلب را خوب کند اما به معده ضرر نزند تا ما دنبال آن برویم اگر چنین دارویی نیست ما نباید به دنبال کمال دست‌نایافتنی برویم و بمیریم. چون آن دارو وجود ندارد، لااقل دارویی می‌خوریم که ولو به معده ضرر می‌رساند، قلب را خوب می‌کند. در اینجا هم اگر راه میانبُری برای معنویات وجود می‌داشت از همان را می‌رفتیم. راه آن پر مشقت است. اما ما چنین کاری نمی‌کنیم. ما خانه و ماشین و شغل و سمت داریم و عضو هیأت علمی هم هستیم و شب‌ها هم قبل از خواب مطالعه‌ای هم می‌کنیم که برای خواب رفتن لازم است. این گونه کتاب خواندن جدّی گرفتن مسائل نیست. کسی جدّی گرفته است که تمام عمرش را کتاب خوانده باشد و اصلاً مادیات برای او تجمل زندگی است. ما فقط دغدغه شرکت تعاونی و کوپن و ماشین و تفریح و سفر به خارج و داخل کشور داریم و برای گرفتن ژست و یا سرگرمی مطالعه‌ای هم می‌کنیم. این است که حضرت علی(ع) می‌فرمودند: لو اجبنی جبلٌ لتهافت» اگر کوه هم بخواهد مانند من باشد از هم می‌پاشد.

جلسه پنجم

تثلیث

بحثی مقدماتی در مورد تثلیث عرض می‌کنم. برای اینکه مفهوم تثلیث را بدانیم باید ابتدا مفهوم خدا را بفهمیم. از این رو ابتدا می‌پردازیم به دیدگاه مسیحیان دربارهٔ خدا. و سپس به تثلیث که از خصوصیات مسیحیت بوده و یا لااقل تثلیث مقدس یا قدسی چنین بوده است، می‌پردازیم.

از دیدگاه مسیحیت هم کشف Discovery و هم معرفت Knowledge خدای متعال هر دو برای انسان امکان‌پذیر است.

اولاً مسیحیان بین کشف خدای متعال و معرفت به خدای متعال تفاوت و تفکیک قائل می‌شوند. فرق این دو در این است که کشف با خبر شدن از وجود خدای متعال است پس کشف به وجود او برمی‌گردد. اما معرفت به خدای متعال به خصوصیات او برمی‌گردد یعنی اینکه خدای متعال فلان وضع را دارد یا ندارد. این است که در متون دینی مسیحیت در مورد وجود خداوند متعال هیچ وقت واژهٔ Knowledge استفاده نمی‌شود.

گفتیم که معتقدند معرفت و کشف هر دو برای انسان‌ها امکان‌پذیر است. اما دربارهٔ معرفت یک قیدی وجود دارد. اگر منظور از معرفت، معرفت کامل باشد که از آن به اکتناه خصوصیات الهی تعبیر می‌شود و این در وسع هیچ کس نیست و هیچ کس نمی‌تواند خصوصیات الهی را چنانکه باید و شاید بشناسد. این اکتناه چه کمّاً و چه کیفاً برای انسان‌ها امکان ندارد یعنی اولاً بگوید همه خصوصیات الهی را می‌شناسم و ثانیاً معنای علم و حکمت و خیرخواهی و برّ و... را می‌فهمم. بلکه تصوری اجمالی پیدا می‌کند. پس مراد معرفت کامل نیست بلکه معرفت ناقص است یا به تعبیر مسیحیان معرفت اجمالی.

مَیْز کشف و معرفت خیلی مهم است. التفات به اشیاء غیر محسوس خیلی اهمیت دارد. خدا جز برای عرفا شیء محسوس نیست. این که انسان متوجه و متفطن شود چیزی غیرمحسوس وجود دارد به لحاظ روانشناسی ادراک بسیار با اهمیت است. به تعبیر دیگر که حالا نمی‌خواهم به تفصیل بگویم، در ترم‌های تئوریک یعنی مفاهیمی که مصادیق محسوس ندارند، التفات پیدا کردن به اینکه مصادیق دارند، خیلی اهمیت دارد. توده‌های مردم که عارف نیستند. نخستین بار چگونه التفات پیدا کرده‌اند که چیزی به نام خدا هست. چگونه می‌فهمیم الکتریسته و انرژی و نیرو پیش از اینکه فهم کرده باشیم وجود دارد؟ همین سؤال را در مورد خدا می‌کنیم.

مسیحیان در جواب این پرسش می‌گویند اگر انکشاف خدا یعنی مکشوف کردن خدا خودش را نمی‌بود، ما نه خدا را کشف می‌کردیم و نه به او معرفت پیدا می‌کردیم. گاه در بعضی ترجمه‌ها به جای انکشاف، مکاشفه می‌گویند که به نظر من انکشاف بهتر است این دو واژه معادل کلمهٔ Revelation است. اگر انسان با قوای ادراکی خود رها شده بود و به او مددی نمی‌رسید هیچ وقت نمی‌فهمید که چیزی به نام خدا وجود دارد و به طریق اولیٰ هیچ گاه خصوصیات او را درنمی‌یافت.

خدا خودش را از چه طریق به انسان مکشوف ساخته است؟ اینجاست که آن بحث مهمی که بعدها در فرهنگ اسلامی از طریق قرآن راه پیدا کرد، در مسیحیت وارد می‌شود و آن اینکه خدای متعال گاهی در طبیعت Nature خود را مکشوف می‌کند یا در متون مقدسه Scripture. گاهی هم گفته می‌شود مکاشفته طبیعی خدا Natural Revelation و مکاشفه فوق طبیعی خدا Super-Natural R. و گاهی هم تعبیر سومی به کار می‌رود و به مکاشفه طبیعی، مکاشفه تام (عام) Ceneral R. و به مکاشفه فوق طبیعی، مکاشفه خاص Sperial R. هم گفته می‌شود.

این هر سه لفظ دقیقاً به یک معناست. گو اینکه هر چه به این طرف نزدیک‌تر می‌شویم یعنی از کلام نقلی به کلام عقلی می‌آییم دو لفظ نخست بیشتر استعمال می‌شود. در کلام نقلی که صرفاً مبتنی بر آیات و روایات است Goneral و Special به کار می‌برند.

دربارهٔ «مکشوف ساختن خدا خودش را» دو دسته منکر وجود دارند. یکی کسانی که خدا را قبول ندارند Atheises و چنین شخصی معلوم است که دیگر نمی‌تواند دم از مکاشفه خدا بزند. یک دسته هم Agnostics یا

Agnostisists هستند اینان نیز هر دو نوع مکاشفه را منکرند.

این دو دسته فرقشان در این است که دست اول اساساً قائل به وجود خدا نیستند و دسته دوم قائل به شناخت ما ـ از هر قسم ـ از خدای متعال نیستند. آنهایی که وحدت وجودی نام دارند، چه در فرهنگ غرب و چه در فرهنگ اسلامی، گاهی از کشف خدا خودش را دم می‌زنند اما واقعیتش این است که نمی‌شود در نظام فکریشان سخن از کشف خدا زد. اگر چه گفتم که به علت علایق دینی‌شان در مسیحیت و فرهنگ یهود و چه در فرهنگ اسلامی دم از انکشاف الهی می‌زنند. اینجا وارد بحث آن نمی‌شوم و جای دیگر گفته‌ام که در نظام وحدت وجودی نمی‌شود گفت که خدا خود را مکشوف می‌سازد ولی به هر حال وحدت وجودیان منکر این انکشاف نیستند.

دستهٔ دیگری هم هستند که دُئیست‌ها Deists یا اساساً عقلگرایان Raziorallsts نام دارند. دئیستس‌ها خصوصاً و عقلگرایان عموماً. مرادم از عقلگرایان کسانی مانند اسپینوزا یا دکارت یا لایب نیتز است و مرادم از دئیست‌ها، دئیست‌های قرن هفدهم و تا حدودی قرن هجدهم است. این دو دسته کشف در طبیعت را کاملاً می‌پسندند. اما کشف در متون مقدسه را کاملاً منکرند.

نشان دادن خدا خودش را در طبیعت به چه معنی است؟ اگر عبارت خود مسیحیان را به کار ببرم و بخواهم آن را جمع کنم و تا حدی که در نوشته‌های توماس آکویناس بهتر از بقیه آمده است، به این صورت می‌شود که انکشاف در طبیعت یعنی خدا خود را در واقعیت‌های طبیعی و در نیروهای طبیعی و در قوانین طبیعی نشان داده است.

البته ربط و نسبت این سه امور طبیعی بحث‌های فراوانی دارد. اجمالاً عرض کنم. معمولاً وقتی می‌گویند واقعیت طبیعی، مراد پدیده‌های Facts طبیعی است مثل آب و باد و باران و آتش. مراد از نیروهای طبیعی آنهاست که محسوس بشر نیستند و پسِ پشت واقعیت‌های طبیعی قرار دارند و ما فقط از طریق آثار و خواص‌شان می‌فهمیم که اینها وجود دارند. مثل نیروی جاذبیت و دافعیت و ویسکو زیته و امثال ذلک. قوانین، بیانگر روابط واقعیت‌ها با یکدیگر یا نیروها با یکدیگر یا واقعیت‌ها با نیروها هستند.

بعضی از نویسندگان مسیحی می‌گویند که منظور از انکشاف خدا، انکشاف خدا در روح انسان است. گاهی تعبیر «تجربه و تاریخ» به کار می‌برند که خدا در تجربه و تاریخ خود را نشان می‌د هد. تجربه، نبه فردی دارد یعنی برای او چنان رخ می‌د هد که می‌بیند یک چیزی فلان جور شد. تجربه‌های خود فرد در زندگیش مانند اضطراب‌هایش و دعاها و استجابت دعاها و ناامیدی‌ها و امیدواری‌های فرد و... به این احوال خاص که برای خود فرد رخ می‌دهد به تجربه Experiment تعبیر می‌کنند. گاهی هم می‌گویند خدا در تاریخ خود را نشان می‌دهد یا تجربه‌های عامّ. که اختصاص به من و تو ندارد. مثلاً وقتی مردمی حکمی از احکام خدا را زیر پا می‌گذارند آن وقت بلیّه‌ای اجتماعی دامنگیرشان می‌شود. این، نوعی نشان دادن خدا خودش راست. که اتفاقاً مسیحیان و یهودیان بر این مسأله یعنی اطاعت و دیدن آثار آن و عصیان و دیدن آثارش بیش از ما پای می‌فشرند. گویی طبق این نظر نوعی آزمایش و خطا یا نوعی کشاکش بین خدا و انسان رخ می‌دهد. کاری ما می‌کنیم و خدا واکنش نشان می‌دهد و در برابر واکنش خدا ما واکنشی دیگر نشان می‌دهیم و... گویی نوعی تعامل و تفاعل بین ما وجود دارد. قرآن می‌گوید: «إن عُدتم عُدنا»

به نظر من این تعابیری که به کار می‌بریم جامع نیست بلکه باید همه‌اش را به کار ببریم یعنی باید بگوییم خدا خود را در واقعیات و نیروها و قوانین طبیعی و عوالم درون ما انسان‌ها و تاریخ نشان می‌دهد. در این صورت استیعاب مراد را می‌کند.

این انکشاف خدا در معرفت ما به او مؤثر و کارآست. ولی این معرفت چندان پیشرفته نیست. یعنی از این راه انکشافِ اولِ خدا به وجود خدا پی می‌بریم و کشف وجود او را می‌کنیم اما در اینجا معرفت به خدا خیلی کم و قابل نحیف است. چرا با اینکه خداوند در طبیعت خود را مکشوف می‌کند ما از این کشف الهی چندان بهره نمی‌بریم؟ این را هم مسیحیان تبیین کرده‌اند. ایشان معتقدند که اگر گناه اولیه Original Sin صورت نمی‌گرفت، انسان از همین

مکاشفه خدا در طبیعت کاملاً به خدا معرفت پیدا می‌کرد. البته مراد از کامل همان معرفت طبیعی است. وقتی انسان گناه کرد مرتکب نوعی کوردلی و بی‌بصیرتی شد. مسیحیان می‌گویند گناه اولیه سه چیز عمده برای انسان به ارمغان آورد: ۱. کوردلی که همین الان محل بحث است ۲. دشمنی بین انسان‌ها ۳. خطا در ناحیه نظر و عمل. دشمنی بین انسان‌ها هم یکی از نتایج گناه اولیه است. جالب آنکه در قرآن بلافاصله بعد از اینکه می‌گوید: «اهبطوا» گفته شده است: «بعضکم لبعض عدو». از این بعد شما با هم دشمنید. این آیه به نظر من صریح نیست اما به آنچه مسیحیان صریحاً می‌گویند در اینجا اجمالاً اشاره شده است.

مسیحیان معتقدند وقتی این کوردلی حاصل آمد خط خدا در طبیعت ناخوانا شد. حالا دیگر این خط یا انکشاف خدا برای ما حالت ابهام Obscurity پیدا کرده است. لازمه این قول این است که اگر گناه اولیه ارتکاب نمی‌شد، ارسال رسل و نبوت، هیچ ضرورت نمی‌داشت. اتفاقاً به نظر من این هم در قرآن آمده است: «فإما یأتینکم من هدیً فمن تبع هدای فلاخوف علیهم و لا هم یحزنون». بلافاصله بعد از اینکه می‌گوید «بعضکم لبعض عدو»، می‌گوید اگر بعد از این کسانی به سوی شما آمدند و هدایت‌هایی به سوی شما رسید... به نظر من این مسأله در این آیه به اجمال تصویر شده است.

این مسأله مانند این است که من خطی خوانا برای شما بفرستم و نیازی به فرستاده‌ای نباشد که آن را بخواند. اما اگر خطم ناخوانا باشد باید کسی را بفرستم تا آن را بخواند. از این روست که به انکشاف دوم نیاز پدید آمده است و آن در متون مقدس ثبت و ضبط شده است.

برای انکشاف در طبیعت می‌توانید از جمله به این آیات رجوع کنید: مزامیر داوود باب ۱۹/ آیات ۱ و ۲؛ به ۱/۸؛ نامه پولس قدیس به رومیان ۱۴/۲ و ۱۵؛ به ۱۹/۱ و ۲۰.

اولین صورت انکشاف خدا در متون مقدس همان است که مسیحیان به آن Theophany می‌گویند یعنی مجسم شدن خدا برای انسان. خدا در نظر انسان به معنی حقیقی و با چشم سر مرئی واقع می‌شود. اگر خدای متعال مجسّد و مجسم برای انسانی می‌شود این اولین کشف خدا خودش راست البته کشف خاص. این نوع کشف در متون مقدس مسیحیت علی الخصوص در عهد عتیق فراوان وجود دارد که خدا خودش را بر فلان‌کس نشان داد. یعنی درست در قالب یک انسان.

برای اولین قسمت انکشاف در متون مقدس یعنی Theophony رک: خروج ۲/۳؛ به ۹/۳۳؛ مزامیر داوود ۱۴/۷۸؛ به ۷/۹۲. در این موارد تئوفانی خدا در آتش یا در ابرهایی از دود است.

برای تئوفانی خدا در طوفان رک: ایوب ۱/۳۸؛ مزامیر داوود ۱۸/۱۰ـ۱۶؛ اینها مصرّح‌ترند و در پادشاهان اول ۱۲/۱۹، آن تصریح را ندارد.

از لاظ خود مسیحیان بالاترین تئوفانی خود شخص عیسی مسیح (سلام الله علیه) است. البته از این تئوفانی ذکری در عهد عتیق نیست بلکه در عهد جدید از جمله رک: انجیل یوحنا ۱۴/۱.

متفکران مسلمان از مهم‌ترین مطاعنی که به یهودیان وارد می‌کنند همین قسمت است. مثلاً می‌گویند ایوب در کتاب خود می‌گوید خدا را دیده است یا موسیٰ با خدا کشتی گرفت که همان تئوفانی‌هاست.

نوع دوم انکشاف خدا در متون مقدس ارتباط مستقیم خداست. نه اینکه خود خدا دیده شود. این ارتباط بیشتر از طریق آوای مسموع برقرار می‌شود. مثلاً در مورد موسی در سفر تثنیه ۴/۵، آمده است. در مورد بنی اسراییل هم حتی گفته شده است که ایشان هم صدای خدا را می‌شنیدند.

نوع سوم انکشاف خاص خدا همان است که ما در دین خود به آن وحی می‌گوییم یعنی القای خدای متعال امری را بر باطن پیامبر. (متأسفانه آیات راجع به این مورد را فراموش کرده‌ام یادداشت کنم.) مسیحیان همگی معتقدند که القاء مطلبی از جانب خدا بر قلب پیامبر بدون وساطت روح‌القدس امکانپذیر نیست. ما می‌گوییم قلب پیامبر ولی آنها می‌گویند ذات پیامبر.

نوع چهارم انکشاف خاص خدا، رؤیاها و مکاشفات است. البته رؤیاها و مکاشفات را باید دو قسم دانست ولی در نوشته‌های خود مسیحیان از جمله در نوشته‌های

آگوستین قدیس، معمولاً این دو را یکی به حساب می‌آورند. اساساً هر چه در تاریخ به عقب برمی‌گردیم می‌بینیم مرز رؤیا با مکاشفه مبهم‌تر می‌شود. که مسألهٔ خیلی جالبی است. گفته می‌شود رؤیا Dream و مکاشفه Vision. ولی گویا خیلی با هم فرق نداشته باشند. منظورم از بازگشت به گذشته این است که به عهد عتیق که بنگرید مَیْز بین مکاشفه و رؤیا خیلی کمرنگ‌تر می‌شود. در عهد جدید روشن‌تر است. (من یک وقتی مطلبی در این باره خوانده‌ام، اما هر دیشب فکر کردم، یادم نیامد کجا آن را خوانده‌ام، فقط یادم می‌آید که یکی از متفکران احتمالاً یونیکر یا یکی از آلمانی‌ها بود که تحقیق مفصلی در این باره کرده بود که هم تاریخی بود و هم روانشناختی.)

معنی این دورانی است که گاهی بعضی انسان‌ها در خواب خدا را می‌بینند ولی کسانی هستند که در بیداری او را می‌یابند که این مکاشفه برای هر کس دست نمی‌دهد همانطور که خواب هم برای هر کس دست نمی‌دهد. خواب دیدن غیر ارادی‌ترین چیزی است که برای انسان رخ می‌دهد. البته مقدمات آن را چه بسا به صورت مقدمه لازم بتوان گفت اما نمی‌توان اصلاً مقدمه کافی آن گفت.

در باب رؤیا و کاشفه رک: سفر اعداد ۶/۱۲؛ به ۲۱/۲۷.

انکشاف قسم آخر، معجزه خیلی فرق دارد با دید مسلمانان. البته شکی نیست که منظور ما و آنها در معجزه، پدیده‌ای شگفت‌آور و محیرالعقول است اما صرف نظر از این مورد ما و مسیحیان در بقیه موارد اتفاق نظر نداریم. تعریف دیق ما از معجزه با تعریف آنها فرق دارد. دیده‌اید که در نوشته‌های متکلمان مسلمان معجزه دلالت بر نبوت خاصه می‌کند که در مسیحیت اصلاً چنین نیست. چیزهای دیگری به نظر مسیحیان توسط معجزه اثبات می‌شود که یکی از آنها خود وجود و خصوصیات خدای متعال است. عمدهٔ نظر مسیحیان در این باب همین است. در این که اگر معجزه به وقوع بپیوند و چه چیزی را اثبات می‌کند، پنج نظریه مختلف وجود دارد.

۱. وجود و اصاف خدا را نشان می‌دهد که همین برداشت مسیحیان است.

۲. حقانیت و صدق قول شخص خاصی را نشان می‌دهد که این قول منسوب به مسلمین است.

۳. حقانیت یک دین و مذهب را نشان می‌دهد نه یک شخص خاص.

۴. برتری یک قوم را نشان می‌دهد. این مخصوصاً بین یهودیان خیلی طرفدار دارد.

اینان می‌گویند خیلی از اقوام گرسنگی کشیدند و مردند اما ما چرا وقتی گرسنه شدیم منّ و سلویٰ آمد؟ پس ما قوم برگزیده‌ایم. البته برتری این قوم بر اقوام دیگر مورد تأیید قرآن هم هست (مع الاسف). دائماً در قرآن گفته می‌شود: «یا بنی‌اسرائیل اذکروا نعمتی التی انعمت علیکم و انی فضلتکم علی العالمین». حالا اینکه این مسائل چه معنایی دارند خود داستانی است.

۵. معجزه فقط نشان می‌دهد که شخص نشان دهندهٔ معجزه قدرتی دارد که در اختیار همگنانش نیست.

تا اینجا وجوه و اقسام و انواع انکشاف خاص را گفتم. گفتیم علت اینکه انکشاف خاص لازم آمد، گناه اولیه ما بود. در عین حال یک دسته از مسیحیان طرفدار پلاگیوس Plagius معتقدند که علی‌رغم گناه، باز هم آن انکشاف عام کافی است و نیازی به انکشاف خاص نیست. دُئیست‌ها هم به این نظر قائلند. ایشان این انکشاف را شامل احکام هم می‌دانستند یعنی می‌گفتند نه تنها احتیاجی نیست که خدا خود را از طریق متون مقدسه نشان دهد و اوصاف خودش را، بلکه کافی است خود را از طریق طبیعت نشان دهد. او امر و نواهی خودش را هم در همین طبیعت می‌تواند نشان بدهد. که به این «ندای وجدان» می‌گویند. به نظر اینان هیچ نیازی نیست که خدا در متون مقدسه بگوید: حُرِّم علیکم.. یا اُحلّ الله لکم... این احلّ و حرّم در همان ندای وجدان آمده است و می‌گفتند بخشی از طبیعت همین احوال درونی ما آدمیان است.

پلاگیوس بعدها متهم به بدعت سشد و از دین بیرون رفت! از این دو دسته که بگذریم، سایر مسیحیان و علی‌الخصوص کاتولیک‌های رومی و پروتستان‌ها به جدّ تأکید می‌کنند که جز از راه انکشافات خاصه راهی به دهی نمی‌بریم و انکشافات عامّه کافی نیستند البته لازمند. سه دلیل برای این عدم بی‌نیازی وجود دارد:

۱. اگر انکشاف در طبیعت نمی‌بود، انکشاف در متون مقدسه حجیّت نمی‌داشت. به زبان ساده اگر انسان بو نمی‌برد که خدا وجود دارد، در این صورت اگر کسی بگوید من خدا را دیده‌ام، انسان از او قبول نمی‌کند. باید زمینه‌ای وجود داشته باشد. مثلاً اگر کسی بگوید یک مثلث بیضی دیده‌ام از او قبول نمی‌کنید.

۲. اگر انکشاف اول نمی‌بود، خدای متعال بر کسانی که پیامش به ایشان نرسیده بود حجتی نداشت. چون ممکن است رسیدن این پیام دوم به گوش مردم موانعی داشته باشد. پیام دوم همان احوال پیامبران و انبیاء است.

۳. در انکشاف خاص بعضی چیزها منعکس نمی‌شود و آنها را باید فقط در انکشاف عام یافت، مثلاً در انکشافات خاصه بلازمان بودن یا بی‌نظیر خدا مکشوف نمی شود. چون در این انکشافات خاصه اوصاف الهی منکشف می‌شود که خدا با مخلوقات خودش شراکتی دارد ولی اوصاف اختصاصی خدا در این قسمت انعکاس نمی‌یابد. (این مطلب سوم را در آنجا که صفات قابل انتقال و غیرقابل انتقال را بحث می‌کنم، بسط می‌دهم.)

حالا اگر این مجموعهٔ سخنان را بخواهیم با زبان خودمان بگوییم ما هم به دو دسته آیات تکوینی و تشریعی قائلیم. تقریباً آنچه را ما تکوینی می‌گوییم، مسیحیان انکشاف عام و آیات تشریعی را تقریباً انکشاف خاص می‌گویند.

[سؤال: تئوفانی با انکشاف در طبیعت چه فرقی دارند؟

ـ در این است که تئوفانی فقط به چشم یک نفر می‌آید مثلاً خداوند خودش را فقط به موسی در قبس ظاهر کرد. اما هر کس که در قبس یا شعله آتش نگاه کند، خدا را نمی‌بیند. اما انکشاف در طبیعت به چشم همه می‌آید. البته اگر چشم‌ها معیب نشده باشند، چون گناه کرده‌ایم معیب شده است اما بالاخره چشم‌ها را باید شست.]

خود این معرفتی را که به خدا می‌توانیم پیدا کنیم از نظر مسیحیان به دو دسته قابل تقسیم است: معرفت فطری و معرفت اکتسابی.

تفاوت عمدهٔ معرفت فطری با اکتسابی در این است که معرفت فطری کوشش آگاهانه ار از قبل انسان لازم ندارد. بدون کوشش آگاهانه این معرفت حاصل می‌آید. اما معرفت اکتسابی کوشش آگاهانه و به تعبیر مسیحیان مداوم است اما اگر ادامه و استمرار پیدا نکند، معرفت حاصله از دست می‌رود.

در باب معرفت فطری دو یا سه نکته عرض کنم. اولین نکته‌ای که مسیحیان به آن تأکید می‌کنند. این است که معرفت فطری به این معنا نیست که انسان وقتی به دنیا می‌آید، این دانش را به همراه خود از طرف خدای متعال می‌آورد. به لسان فلسفی معرفت فطری در مرحله تولد بالفعل و محقق نیست. بلکه به این معناست که اگر انسان در اوضاع و احوال طبیعی بزرگ شود، آهسته آهسته به معرفت خدا نائل می‌آید بدون اینکه هیچ کوششی کرده باشد. رشد طبیعی یعنی رشد در اوضاع و احوال طبیعی و بعد به مرور زمان این معرفت حاصل می‌آید و شدیدتر هم می‌شود. به نظر اینها گناهان پدر و مادر انسان اوضاع و احوال را غیرطبیعی می‌کند و به آیات زیادی هم استناد می‌کنند. اگر پدر و مادر من گناهکار باشند من در اوضاع و احوال طبیعی رشد نمی‌کنم، در محیط گناه‌آلوده هم چنین است. بنده که این حرف‌ها را نمی‌فهمم چون به نظر من این سخنان برای نجات دادن تئوری و تز است. که هر کس که به خدا قائل باشد به او می‌گویند معلوم می‌شود تو در اوضاع و احوال طبیعی به دنیا آمده‌ای و رشد کرده‌ای و اگر به خدا قائل نباشد و پدر و مادر او هم آدم‌های پاک و مقدسی باشند، می‌گویند حتماً محیط زندگی و اوضاع و احوال تربیتی او غیر طبیعی بوده است و... با این خصوصیات نمی‌توان چیزی را اثبات کرد چون امکان دارد، پدر و مادر خیلی بی‌گناه و معصوم باشند اما در یک مهمانی مثلاً نان حرام خورده باشند و این دیگر برای ناطبیعی شدن اوضاع و احوال کافی است!

علت این معرفت فطری چیست؟ یعنی چرا ما چنین دانش فطریی را داریم؟ چرا اگر در اوضاع و احوال طبیعی رشد کنیم، بدون قصر، قاصری، این معرفت را پیدا می‌کنیم؟ در اینجا توجیه‌های مسیحیان خیلی متعدد است. عمده‌ترین توجیهشان این است که چون خدا انسان را بر صورت خود آفریده است و همسنخ همیشه معرفتی اجمالی به همسنخ خود دارد. آیه‌ای در سفر پیدایش یا تکوین هست که: «خدا انسان را بر صورت

خودش آفرید». در لسان روایات ما هم آمده است که «خلق اللهُ آدم علی صورته». متصوفه و عرفای ما خیلی به این استناد می‌کنند. اما بقیه طبیعت از سنخ خدا نیست.

در معرفت اکتسابی، معمولاً سنجش را تلاش عقلی می‌دانند مخصوصاً بعد از توماس آکوینیاس و سیطرهٔ روحیه ارسطویی بر مسیحیت، این تلاش را عقلی می‌دانند. حتی همانطور که می‌دانید در شورای دوم واتیکان در ۱۹۶۵ هم تأکید شد که ما آدمیان به تلاش عقلی و از راه آن خدای را باید بشناسیم. پس تلاش برای معرفت اکتسابی یعنی تلاش عقلانی، ولی در عین حال انحصاری به تلاش عقلانی ندارد و از طریق راز و نیاز با خدا هم می‌شود او را شناخت.

معرفت خدا از طریق خاص خدا را چگونه برای معرفی می‌کند. یعنی اگر ما باشیم و متون مقدس، به نظر مسیحیان، خدا چه اوصافی و خصوصیاتی را داراست. مسیحیان همیشه تأکید می‌کنند که خدا قابل تعریف نیست. مسلمین هم البته می‌گفتند که چیزی قابل تعریف است که دارای ماهیت باشد و چون خدا دارای ماهیتنیست، قابل تعریف هم نیست. مسیحیان و توماس آکوییناس شدیداً به این قول قائلند. در عین حال مسیحیان می‌گویند توصیف جامعی از خدا را می‌شود به دست داد. ما از خدا تعریف Definition نمی‌توانیم ارائه کنیم اما توصیف Description چرا. اگر بخواهم با اصطلاحات ارسطویی حرف بزنم باید بگویم برای خدا حدّ نمی‌شود آورد ولی رسم می‌توان آورد. توصیف همان رسم تام و رسم ناقص است. از مجموع کتاب مقدس چه توصیفی به دست می‌آید؟

معمولاً نزدیک به سیصد سالی هست که مسیحیان توصیفی راکه به نظرشان توصیف عامی است از خدا به این صورت بیان می‌کنند که: «خدا روح محض است که دارای کمالات لایتناهاست». اینها را دقیقاً از متون مقدسشان گرفته‌اند. برای روح محض اصطلاح دقیق دارند و آن Pure Suirit است و کمالات لایتناهی را Indifinite Perfections می‌گویند.

در این تعریف اولاً روح محض از آن خطاب عیسیٰ به آن زن معروف در انجیل گرفته شده است که گفت: «پدر من روح است، روح محض». متألهان مسیحی معنایی می‌کنند دقیقاً مبتنی بر مفهوم فلسفی مجرد. یعنی خداوند مجرد است. مثلاً توماس آکوییناس این عبارت را به کار برده است که عیناً من یادداشت کرده‌ام. او می‌گوید: وقتی ما می‌گوییم خدا مجرد است یعنی «خدا به هیچ رو» بدن ندارد و مرئی به چشم سر نیست».

مطلب دومی که در این تعریف وجود دارد این است که اگر دارای روح مجرد است طبعاً دارای تشخص است. و آنها خدا را Personal می‌دانند. در زبان انگلیسی فنی لغت Personal سه معنی دارد: ۱. همان است که ما می‌گوییم متشخص به این معنا که کلّ موجود فهو متشخص. چون تشخص مساوق است با وجود ۲. معنای دوم آن اینکه «موجود دارای آگاهی و حس اخلاقی و دریافت اخلاقی»، یعنی مثل اشیایی که علی الفرض آگاهی ندارند و مانند حیوانات نباشد که آگاهی دارند اما حس اخلاقی ندارند و حسن و قبح و باید و نباید و صواب و خطا و وظیفه و مسئولیت را ندارند Moral Sollse ندارند. اگر موجودی آگاهی و حس اخلاقی را دارا باشد می‌گویند Personal است. این معنای دوم را نمی‌توان به یک لفظ فارسی ترجمه کرد. ۳. معنای سوم به معنی انسانوار بودن است یعنی کسی که در ناحیه علم و احساسات و عواطف (خوشایندها و بدآیندها) و در ناحیه اراده مانند انسان است. هستند کسانی که خدا را به این معنای سوم خدا را پرسونال می‌دانند. در جهان اسلام کسانی مانند کرامیه و مشبهه و مجسمه بوده‌اند. در یهود و نصارا هم هست. ولی با نگاه دقی شاید این رأی قابل دفاع نباشد یعنی به این معنای سوم خدا را نمی‌توان Personal گرفت.

در میان این سه معنا، معنای دوم را مراد می‌کنند و می‌گویند اصلاً از اینکه خدا روح محض است برمی‌آید که خدا دارای آگاهی و حس اخلاقی است. انصافاً از مجرد بودن آگاهی قابل استنتاج است اما به نظر من حسّ اخلاقی را نمی‌توان نتیجه گرفت. به نظر من برهان قویمی بر اینکه مجردات همه آگاهند وجود دارد. چون اصلاً ماده سبب غیبوبت و ناآگاهی است و اگر چیزی ماده نباشد، یکپارچه آگاهی است و عین آگاهی است.

اگر فردا شعری باشد می‌گوید خدا اصلاً حس اخلاقی

ندارد. البته لازمه چندان بدی هم بر او نمی‌آید چون فوراً می‌گوید که خدا مجرد هم نیست.

رکن سوم تعریف کمالات لایتناهاست. یعنی خداوند نه حد Limitation دارد و نه نقص Imperfection. در صورتی که حدّ و نقص دو چیز باشد. مسیحیان معمولاً حدّ و نقص را دو چیز می‌دانند، که من وارد بحث آن نمی‌شوم. کمالات لایتناهی را به این معنی می‌گیرند که رفع حدّ و رفع نقیصه از خدای متعال است. مراد ما از حدّ و نقص هم حدّ و نقص واقعی Factual است و هم حدّ و نقص ارزشی Evaluative. حدّ و نقص واقعی آن است که در فلسفه مابعدالطبیعه بحث می‌کنند و به Fact ناظر است موجودی حدّ و نقص واقعی ندارد که علم و قدرت و خیانت و امثال ذلک او نقص ندارد. حدّ و نقص ارزشی در اخلاق مورد بحث قرار می‌گیرد. یعنی خداوند عیوب اخلاقی ندارد که ربطی به عیوب فلسفی ندارد یعنی کاملاً متصور است که موجودی حدّ و نقص واقعی داشته باشد ولی حد و نقص ارزشی نداشته باشد.

این دیدگاه تا پیدایش فلسفه پویشی Process Philosophy مُتّبع بوده است و به تبع آن کلام پویشی. در کلام پویشی کسانی چون هارشورن و اساساً در فلسفه پویشی وایتهد، خدا کمال لایتناهی نیست و خدا دارای محدودیت‌ها و نقص‌هایی است و با این محدودیت‌ها و نقص‌ها دست و پنجه نرم می‌کند ولی حسنش در این است که دست و پنجه نرم می‌کند. یعنی خدا راضی به این حد و نقص نیست از این نظر خدا در این کلام و فلسفی پویشی، یک موجود تکامل یابنده است به معنای واقعی کلمه و روز به روز کامل‌تر می‌شود و نقص‌های خود را برطرف می‌کند و قوی‌تر و قدرتمندتر می‌شود. (البته ظواهر که برخلاف این حکم می‌کند گویا خدا دارد روز به روز نحیف‌تر و ضعیف‌تر می‌شود.) این سخن تکامل یا بندگی دو معنا دارد: یکی اینکه کامل بالفعل نیست و دوم اینکه به نقص و حدّ خودش راضی نیست و برای رفع این حد تلاش می‌کند. از این رو خدا را Struggle می‌دانند. و این با همدلی انسان با خدا کاملاً سازگار است. موجود ناقص با او همدلی نمی‌تواند داشته باشد. اصلاً هیچ دقت کرده‌اید اگر آدم در مجلس عزایی بخواهد گریه کند چه کار باید بکند؟ باید تصور کند الآن پدر یا بچه خودم مرده است تا گریه‌اش بگیرد. همدلی نوعی سنخیت است.

مطلب چهارمی که دربارهٔ این توصیف باید گفت این است که خدای متعال با کمالاتش عین همند. یعنی کمالات را بر خدا باید حمل هوهو کرد نه حل ذوهو. مثلاً عوام الناس می‌گویند خدا عادل یا قادر یا عالم است. یعنی خدا ذوالعدل یا ذوالقدره یا ذوالعلم است. مسیحیان معتقدند خدا را باید حمل هو هو بر او کرد یعنی باید گفت خدا عل است. نباید گفت خدا خیرخواه است باید گفت خدا خیرخواهی است. محل‌های هوهویی خود کتاب مقدس از این قرارند: «خدا حقیقت است» گفته نشده خدا حق است یا «خدا حیات است» نه اینکه خدا حَیّ است و خدا نور یا عشق یا عدالت است. پس یعنی کمالات عین ذات خداست. برخلاف دیگر موجودات که ذاتشان چیزی و صفاتشان چیز دیگر.

اینکه گفتم ذات و بلافاصله گفتم صفات تمهید مقدمه‌ای است برای بحث بعدی. من جاهل بوده‌ام بعد عالم شده‌ام و یا کودک بوده‌ام بعد پیر شده‌ام اینها نشان می‌دهد که «من» این اوصاف را به خود گرفته‌ام. «من» بودن من به هیچ یک از این صفات بستگی ندارد. در این صفات هر تغیّری عارض و طاری شود، همواره من، من می‌مانم. که یعنی ذات غیر از صفات است. اما به نظر مسیحیان صفات خدا عین ذات اوست. همین نظریه است که به اقتضای مسیحیت وارد کلام اسلامی شد و بحثی را بین اشاعره و معتزله و فلاسفه طرفدار معتزله شدند و گفتند صفات خدا عین ذاتش است و زائد بر آن نیست.

مسیحیان اولین تعلیلی که بر این می‌کنند این است که اگر غیریت بگوییم خدا از بساطت می‌افتد. بساطت خدا وقتی محرز و مسلم و مصون و مأمون است که صفات خدا عین ذات باشت و در غیر این صورت خدا دچار ترکیب می‌شود و توالی فاسده‌ای دارد.

[سؤال: آیا همه مسیحیان چنین اعتقادی دارند؟

ـ نظر غالب مسیحیان است. البته دو فرقه در میان مسیحیان بوده‌اند که به این قائل نبوده‌اند. اما هر دو الآن از مبتدعه حساب می‌آیند و بنابراین حرفشان رسمی نیست. یکی فرقه نو مسیحیان روسی است که در قرن هجدهم

ظهور کردند و اتفاقاً به لحاظ فیزیکی هم رو به انقراضند. و دیگری هم قبل از شورای نیقیه، برخی از طرفداران آریانوس به همین قائل بودند.]

این توصیف خدا بود. صفات خداوند چیست؟ اصلاً جای صفت در این میان کجاست؟ مسیحیان می‌گویند ما کمال مذکور را با صفت یک چیزی می‌دانیم. می‌گویند وقتی می‌گوییم Diuine Perfections یا وقتی که می‌گوییم D. Attributes، دقیقاً یک معنا مراد می‌کنیم. این امر از اینجا پیدا شده بود که تفطن یافته بودند که صفات همه وقت دلالت بر دارایی‌های موصوف نمی‌کند گاهی هم بر ناداری‌های آن دلالت می‌کند، موصوف که صفتی را دارد به این معنا نیست که با این داشتن دارایی برای او حاصل است. گاهی داشتن صفت عین ناداری است، مثل قرض داشتن. از این نظر صفات عین کمالات است. فلاسفه و متکلمان ما این کار را نمی‌کردند. فلاسفه می‌گفتند صفات بر دو دسته قابل تقسیم است: صفات وجودی و صفات عدمی. بعد می‌گفتند خدا صفات وجودی دارد و صفات عدمی را از او سلب می‌کردند.

جلسه ششم

در این جلسه وارد بحث صفات خدا می‌شویم. یکی از نکاتی که مسیحیان بر آن تأکید می‌ورزند این است که ما از دو دسته از الفاظ کتاب مقدس شناخت بیشتری از خدا پیدا می‌کنیم: یکی الفاظی که اسماء الهی Divine Names است چون بر خلاف قرآن که فقط الله اسم خداست و سایر آنچه دربارهٔ خدا در آن آمده است همگی اوصاف خدا به حساب می‌آیند. این اسم جامع جمیع کمالات به تعبیر قدما و به تعبیر ما اسم علم خدا یا اسم خاص اوست. رحمن و رحیم و مجید و... اوصاف خدا هستند. ولی در کتاب مقدس لا اقل پنج اسم، اسم‌های علم خدا هستند.

مسیحیان معتقدند که اگر اسم‌هایی را که خدا در کتاب مقدس خودش را با آنها نشان داده است، ریشه‌شناسی لغوی کنیم، به خدا معرفت بیشتری پیدا می‌کنیم. لذا بحثی در کتاب‌های کلامی عقلی خود تحت عنوان اسماء الهی دارند. استدلالشان هم این است که خدای متعال ـ هر موجودی اسمی که می‌دهد از آن اسم می‌توانیم به ماهیت آن موجود و حاق واقع آن پی ببریم چون اسم نهادن خدا غیر از اسم نهادن ماست، چون شناخت خدا مطابق با واقع است و در این صورت خود آن شیء را نشان می‌دهد. اگر این سخن به صورت عام مورد قبول واقع شود به طرائق اولی به نحو خاص قابل قبول است یعنی در مورد اسم‌هایی که به خودش داده است پذیرفتنی است چون آنها معرف خود اوست.

بنده در هر دو قسمت این استدلال شک و شبهه دارم. علی الخصوص در قسمت اول. این را که خدا به اشیاء اسم‌هایی داده است اخیراً متفکران ما هم گفته‌اند یعنی وقتی خدا می‌گوید شمس، شمس واقعی را می‌گوید. به نظر من این سخن خیلی نادرست است. چون نکرده‌اند که خدا هم در سخن گفتن، باید از زبان عادی ما استفاده کند یعنی وقتی گفته می‌شود «شمس» معنای آن همان است که عرب می‌فهمد. چنین نظراتی عموماً به دلیل نشناختن تئوری‌های زبانشناختی است و عدم التفات به اینکه خدا هم اگر بخواهد سخن بگوید، تنگناهای آن زبان بر خدا هم

تحمیل می‌شود.

اما در مورد خود خدای متعال می‌توان پذیرفت که اگر خدای متعال گفت: «من آنم که هستم»، یکی از اسم‌های خدای متعال همین است. یعنی سایر موجودات به معنای واقعی کلمه «هست» نیستند. «من آنم که هستم» که در پاسخ سؤال موسی گفته شد، در دین یهود و مسیحیت یکی از اسماء علم خدا محسوب می‌شود. از این می‌توان فهمید که از نظر خدا، سایر موجودات یا هستی ندارند یا هستی نامقید ندارند. می‌گوید من هستم نه هستی خاصّی که اگر فرصت پیدا کردیم بحث می‌کنیم.

پس یک راه شناخت بیشتر از احوال خدا از طریق اسماء اوست.

راه دیگر شناخت از طریق صفاتی است که خدای متعال برای خودش قائل شده است یعنی Divine Attribute.

ابتدا بحث صفات را بکنم و شاید بتوانیم به بحث اسماء هم برسم.

صفات الهی به دو دسته قابل تقسیم‌اند. صفاتی که معمولاً به آنها می‌گویند صفات مابعدالطبیعی یا فلسفی Aletaphysical و صفات اخلاقی یا انسانی Moral. این اسمگذاری جدید است و بیش از یک قرنی نیست که در نوشته‌های مسیحیان به کار می‌رود. پیشتر هم این تقسیم‌بندی مورد قبول بود. ولی با دو عنوان دیگر. صفات انتقال‌ناپذیر Incommunicable و صفات دوم را هم انتقال‌پذیر Communicable می‌گفتند.

صفات انتقال‌ناپذیر صفاتی هستند که خدا در آنها یگانه و منحصر به فرد است هیچ موجودی غیر از خدا دارای آن صفات نیست. صفات انتقال‌پذیر در دیگر مخلوقات هم وجود دارد. اهمیت صفات انتقال‌پذیر در این است که خدا را بهتر و ادقّ نشان می‌دهند. اگر بخواهید صندلی را برای من تصور کنید باید صفات خاص آن را به من بگویید نه صفات مشترک صندلی را با دیگر موجودات.

اولین صفت انتقال‌ناپذیر خدا، استقلال Independence یا قیام به ذات Self-existence است. تعبیر قیام به ذات فلسفی است در متون دینی بیشتر استقلال به کار می‌رود. من دیگر وارد بحث فلسفی نمی‌شوم. به نظر مسیحیان استقلال صفتی است که فقط برای خداست و خدا تنها موجودی است که علت و دلیل وجودش در خودش است ولی سایر موجودات علت و دلیل وجودشان در بیرون خودشان است و به آن موجود بیرونی وابستگی دارند اگر آن موجود بیرونی نمی‌بود اینها هم نمی‌بودند. این استقلال را در این آیات به تصریح می‌توان دید: مزامیر ۳۳/۱۱؛ به ۳/۱۵؛ کتاب دانیال نبی یا مکاشفات دانیال ۳۵/۴؛ انجیل یوحنا ۲۶/۵؛ نامه پولس قدیس به رومیان ۱۱/۳۳-۳۶؛ اعمال رسولان یا کتاب اعمال ۲۵/۱۷.

صفت دوم تغییرناپذیری خدای متعال است. یعنی خدا همواره همین که اکنون است بوده است و خواهد بود هیچ تغییر حالی در خدا حادث نخواهد شد. به تعبیر ساده‌تر و البته نادقیق‌تر، گذشتهٔ خدا مثل حال او و حال او مانند آینده‌اش است و آینده‌اش مانند گذشته‌اش است. البته این تعبیر دقیق نیست. چون خدا اصلاً زمان ندارد و در زمان تطور پیدا نمی‌کند. برای این مسأله رک: سفر اعداد ۱۹/۲۳؛ مزامیر یا زبور ۱۱/۳۳؛ به ۲۷/۱۰۲؛ کتاب ملاکی نبی ۶/۳؛ نامه پولس قدیس به عبرانیان ۱۷/۶؛ نامه پولس قدیس به تسالونیکیان ۱۷/۱.

در همین تغییرناپذیری خدا یک مطلب برای مسیحیان غیرعقلگرا وجود دارد. خیلی از مسیحیان که در آنها عقلگرایی ضعیف‌تر است، می‌گویند در عین حال خدا از حرکت خالی نیست چون در متن مقدس می‌گوید که خدا رفت و آمد می‌کند. گاهی خودش را در باغ عدن هنگامی که آدم و حوا را می‌نگریست، پشت درختی مخفی شد اگر این ظواهر را بخواهیم حفظ کنیم، باید بگوییم خدا تغییرناپذیر است ولی در عین حال حرکت هم می‌کند.

من در جلسه اسبق گفتم که بعضی وقت‌ها برای اینکه فرد یک متن را بتواند حفظ کند در هزار مشکل می‌افتد، در اینجا صادق است. اگر بگویید آن آیاتی که خدا در آنها تغییرناپذیر است غلط است در این صورت خدا حرکت می‌کند و می‌آید و می‌رود و اگر بخواهید بگویید این دسته آیاتی که از مخفی شدن خدا سخن می‌گویند، نادرست است، باید بگویید خدا تغییرناپذیر است. اما اگر بگویید

هر دو دسته آیات را قبول دارم دیگر باید بگویید خدا تغییرناپذیر هست اما حرکت می‌کند! من که نمی‌توانم تصوری از آن داشته باشم ولی ظاهرگرایان مسیحی Verbalists به این قول قائلند.

تعبیر دیگر تغییرناپذیر، ثبات است، ثبات ایجابی و تغییرناپذیری سلبی است.

(صفت سوم عدم تناهی است. عدم تناهی خدا در سه بعد قابل ت صور است. عدم تناهی گاه در ارتباط با ذات و صفات مطرح است. یعنی ذات خدا و صفات خدا نامتناهی است. گاه در ارتباط با زمان و گاه در ارتباط با مکان.)

عدم تناهی غیر از این سه قسم چه در باب خدا و چه در باب غیر خدا قابل تصور نیست. عدم تناهی در ذات و صفات یعنی ذات متناهی ندارد یا صفتش مانند علم یا قدرت یا خیرخواهی او متناهی نیست. عدم تناهی زمانی یعنی اینکه هر وقت را که تصور کنیم خدا در آن زمان وجود داشته است و نیز مکانی هم از خدا خالی نیست. از این نظر می‌توان گفت عدم تناهی با سه صفت دیگر حالت خاص و عام دارد.

اطلاق که به خدا نسبت داده می‌شود به این معناست که غیر از خدای متعال هر موجودی در ناحیه ذات و صفات خود مقید است ولی خدا بی‌قید است.

برای آیات مربوط عدم تناهی ذات و صفات رک: ایوب ۱۱/۷ـ۱۰؛ زبور داوود ۳/۱۴۵. صفات بی‌نهایت خدا در کتاب مقدس اینهاست: علم خدا که تصریح شده است و حکمت خدا و خوبی و عشق و عدالت و قداست خدا.

در مورد زمان، اگر بر الفاظ و ظهورات الفاظ کتاب مقدس تکیه کنیم، معنای ازلیت و ابدیت به مع نی کشش زمانی بی‌نهایت است. برای این مسأله رک: مزامیر داود ۲/۹۰؛ ۱۱/۱۰۲. در این آیات معنای ازلیت و ابدیت خدا این است که اگر موجودی دو دقیقه عمر می‌کند و موجودی ۱۰۰ سال و موجودی دیگر ۱۰۰۰۰۰ سال و موجودی دیگر ده میلیون سال و موجودی هم بی‌نهایت سال وجود و تحقق دارد و بی‌نهایت سال فقط اختصاص به خدا دارد. این یعنی موجودی زمانمند است ولی زمان بی‌نهایت... اینها تعبیری افلاطونی است که بعداً عرض می‌کنم اختلاف ارسطو و افلاطون در چه بود.

گاه مراد از ازلیت و ابدیت این است که اصلاً آن موجود زمان ندارد و اصلاً بلازمان و زمانش صفر است. امروزه مسیحیان عموماً این تفسیر دوم را قبول دارند اگرچه با ظواهر کتاب مقدس (و همچنین با ظواهر قرآن) سازگار نیست. این تفسیر دوم عقلانی‌تر به نظر می‌رسد. من در ترم قبل گفته‌ام که آکوییناس می‌گوید این آیات را باید به معنای مجازی گرفت. آیاتی که مثلاً در مزامیر آمده است و گفته است زمان خداوند از هزارها سال بیشتر است. آکوییناس می‌گوید این عبارت فی الواقع می‌گوید خداوند بلازمان است نه اینکه زمان دارد و آن کشش بی نهایت دارد.

و اما در باب مکان، تعبیر عظمت به کار می‌رود یعنی وقتی می‌گویند شیئی عظیم است یعنی مکان بیشتر اشغال می‌کند. این عبارت خدا را مکانبند می‌کند یعنی خدا مکان دارد اما بی‌نهایت مکان دارد این را هم به تفسیر دقیق باید گفت که خدا ابعاد مکانی ندارد. در این مورد رک: کتاب اول پادشاهان ۲۷/۸؛ مزامیر ۷/۱۳۹ـ۱۰؛ اشعیاء نبی ۱/۶۶؛ ارمیاء نبی ۲۳/۲۳ و ۲۴؛ اعمال رسولان ۲۷/۱۷ و ۲۸.

(صفت چهارمی که به خدا اختصاص دارد، بساطت است. بساطت چند معنا دارد. اولین معنایی که از بساطت به ذهن می‌آید این است که خدا دارای جزء نیست) برخلاف این گچ که دو تکه اگر بشود دارای دو جزء می‌شود، شریک هم دارای اجزاء دیگر. این معنای اول بساطت در مورد اشیایی به کار می‌رود که اولاً مادی باشند چون مراد از جزء در اینجا جز مقیاسی است.

بساطت دیگری هست که ادّق از این است. آن اینکه صفات خدا عین ذات خداست. اگر چنین نباشد بساطت ندارد.

این دو معنی را مسیحیان بیشتر تاکید می‌ننند. علی الخصوص بر دومی. اما بساطت‌های دیگری هم هست که در میان اقوال حکمای خودمان هم هست. مثلاً گفته‌اند هر موجودی غیر از خدا متعال ترکب از جوهر و عرض در او

متصور است. هر موجودی ترکب از وجود و ماهیت دارد اما خدا چنین نیست و وجود صرف است. «کلُّ ممکن زوج ترکیبی لَهُ ماهیة و وجود. ترکب دیگر، ترکب از جنس و فصل است که خدا ندارد چون خدا تعریف ندارد ترکب قوه و فعل در خدا نیست اما مادیات چنین نیستند یعنی بعضی صفاتی را که الآن ندارند در آینده می‌توانند دارا شوند و بعضی از صفات را در آینده می‌توانند از دست دهند. اما خدا صفتی را که الان ندارد هیچ گاه نداشته است و نخواهد داشت و هر صفتی که الآن دارد، داشته است و خواهد داشت.

این چهار صفت به نظر می‌آید که جامع تمام صفات انتقال‌ناپذیر خدا هست. یعنی گویا همین چهار صفت است که در غیر خدا معنا ندارد. بقیه صفات خدای متعال برای غیر خدا هم متصور است.

حالا بپردازیم به صفات انتقالپذیری که در سایر موجودات هم هست. این صفات را می‌توان به دو دسته صفات تقسیم کرد: صفاتی که وجه اطلاق انتقال‌پذیر نیستند و صفاتی که وجه اطلاقی در آنها متصور نیست. این تقسیم در تمام کتاب‌های کلامی مسیحیان نیامده است. مثل کتاب‌های کلامی خود ما که تقسیم صفات به ثبوتیه و سلبیه و تقسیم صفات ثبوتیه به حقیقیه و اضافیه و حقیقیه اضافیه آمده است. اما بعضی تقسیمات جزیی‌تر هست که در همه کتاب‌های کلامی نمی‌آید. در کتاب‌های کلامی مسیحیت هم چنین است. مثلاً علم آیا صفت انتقال‌پذیر است یا انتقال‌ناپذیر؟ باید در پاسخ گفته شود اگر مراد از علم، علم است، انتقال‌پذیر است چون غیر خدای متعال هم علم دارند. حتی حیوانات کمابیش علم دارند. اما اگر صفت مطلق را به علم بیفزاییم دیگر انتقال‌ناپذیر می‌شود. علم مطلق انتقال‌ناپذیر است. ولی مسیحیان علم را بما هو علم در نظر می‌گیرند نه علم مطلق. همین سخن را در مورد قدرت و خیرخواهی می‌توان گفت. این صفات جز دستهٔ اولند یعنی با وجه اطلاق انتقالپذیر نیستند. بر این صفت اجماع کرده‌اند. اما موارد دیگر را اجماع ندارند مثلاً جمال خدا یا زیبایی خدا. مگر خدا جمیل نیست؟ پس چرا اجماع بر این صفت نیست؟ چون زیبایی محسوس و نامحسوس است. البته وارد بحث زیبایی نمی‌خواهم بشوم.

زیبایی محسوس آن زیبایی است که در جسم به چشم می‌آید و ادراک و دریافت می‌کنیم. مثل زیبایی گل.

اما یک سلسله زیبایی‌ها هست که گویا از طریق چشم نمی‌یابیم این نوع زیبایی را از زمان افلاطون به بعد می‌گویند زیبایی معقول. مثلاً افلاطون می‌گفت کسی که عادل است و عدالت دارد زیبایی را در او احساس می‌کنیم و این دیگر مثل زیبایی اندام نیست یا زیبایی چهره. علم زیبایی دارد. خطیب یا معلم بی سواد را اگر در نظر بگیرید یک زشتیی را احساس می‌کنید. زیبایی عدالت و حریت و علم معقولند. در این صورت وقتی می‌گوییم خدا جمال دارد، زیبایی محسوس را که نمی‌شود به او نسبت داد. پس قسم اول برای خدا متصور نیست. اگرچه در نقاشی‌های مسیحیان خدا را وقتی تصویر می‌کنند. خیلی زیبا با ریشی خیلی بلند و ملکوتی است.

زیبایی معقول که خدا دارد یعنی دارای عدالت و حریت و علم و قدرت و... است. لذا به نظر می‌آید جمال در مورد خداوند یک صفت بالاستقلال نیست. چون جمال معقول به سایر صفات خداوند ربط پیدا می‌کند. البته این دید عقلگرایانه است و عموماً فلاسفه مسیحی می‌پذیرند. امکان دارد عارفی در مقابل این حرف مقابله کند و بگوید ما وقتی که خدا را کشف و شهود می‌کنیم علاوه بر علم و قدرت و خیرخواهی علی‌الاطلاق، جمال مطلق را هم در او می‌بینیم.

صفاتی چون حکمت هم هست. اما برخی می‌گویند حکمت چیزی جز علم نیست. فلذا حکمت مطلقه را نگفتم. عدالت را هم با این سه صفت نیاوردم به دو دلیل ۱. مسیحیان چندان بر صفت عدالت خدا مصرّ نیستند. ۲. آنهایی هم که عدالت را قبول دارند، معتقدند که عدالت صفت مستقلی نیست. عدالت حاصل جمع قدرت و خیرخواهی است. هر کس قدرت داشته باشد و خیرخواه باشد، عادل است. قادر باشد اما خیرخواه نباشد، ظالم است. خیرخواه باشد قادر نباشد، عادل نمی‌تواند باشد.

به نظر من عندالتحلیل، صفاتی که با وجه اطلاق متصور نیستند، منحصر در همین سه دسته‌اند یعنی علم و قدرت و خیرخواهی. سایر صفات از جمع دو تا از این صفات یا سه تا از این صفات حاصل می‌آید.

سه معنا برای مطلق بودن می‌توان کرد:

۱. اطلاق گاهی به معنای عدم تقید است و عدم تقید یعنی عدم محدودیت. اگر به این معنای اول مطلق گفته شود. علم مطلق به معنی علمی است که دیگر چیزی بیشتر از آن علم تحقیق‌پذیر نیست. علم نامحدود یا قدرت نامحدود یعنی قدرتی که قابل تصور نباشد قدرت موجود دیگری از او بیشتر باشد.

۲. گاهی اطلاق به معنای تعلق به همه موجودات است. یعنی در تعلق این صفت استثناء نیست. خیرخواهی علی‌الاطلاق خدا یعنی اینکه فقط به یک شخص ندارد. نسبت به کل ماسوای خودش خیرخواه است. اگر خدا به یک موجودی بی‌نهایت علاقه داشته باشد، اطلاق به معنای اول مراد بود و معنای دوم را نداشت. این اخلاق دوم به مفاعیل تعلق می‌گیرد. مثل قیومی خدا که نسبت به همه احاطه دارد.

۳. گاهی هم اطلاق نامشروط بودن که با معنای دوم خیلی به هم نزدیکند. اگر خدا بگوید بنده‌ای را بی‌نهایت دارم به شرط اینکه نماز بخواند، این اطلاق معنای اول را دارد ولی به معنای سوم نه. یعنی نامشروط نیست. اگر شرط را حاصل کند بی‌نهایت بنده را دوست می‌دارد. اما اگر خدا گفت چه نماز بخواند و چه نخواند دوستش می‌دارم در واقع اطلاق نامشروط است. مورد دوم با مورد سوم خیلی به هم نزدیکند چند وقتی که شرط را در میان می‌آورید فقط به موجودات ذوالشرط تعلق می‌گیرد. مثلاً رتبه‌ای از محبت پدر و مادر به فرزندشان هر چه هم شلوغ باشد، نامشروط است ولی در عین حال قید دوم را ندارد یعنی به همه موجودات تعلق نمی‌گیرد یا محبت به پدر و مادر هم همین‌طور. البته مثال برای تفهیم است وگرنه محبت به پدر و مادر یا به فرزند در یک رتبه نامشروط است ولی گویا حد نصابی هست که با این حدّ نصاب همه بچه‌ها را دوست دارد ولی اگر بچه‌ای بیشتر مطیع باشد، به این محبت می‌افزاید اما اصل آن محفوظ می‌ماند. حضرت نوح هم پسرش را که عاصی بود دوست می‌داشت، با اینکه نه تنها بر پدر که بر خدای پدر هم عصیان کرده بود.

بعضی صفات هستند که گویا وجه اطلاق در آنها اصلاً متصور نیست. مثلاً به هیچ وجه نمی‌توان گفت انتقام مطلق. البته مُیز دقیق اینکه به چه صفاتی وجه اطلاق می‌توان نسبت داد و به چه صفتی نمی‌توان، بحث خیلی مشکلی است و برای من هم خیلی روشن نیست تا ملاکی بتوانم به دست بدهم. ولی مقبول ذهن ما این است که بعضی از صفات اصلاً اطلاق‌پذیر نیستند. اجمالاً عرض کنم که صفاتی که برای تحققشان غیری احتیاج است و ثانیاً ظرفیت غیر هم در تحقق آن مدخلیت دارد. مثلاً اگر کل انسان‌ها تا صبح قیامت تمام همّ و غمشان را مصروف شناخت این گچ کنند این گچ هیچ وقت نمی‌گوید که عاجز شدم. در علم به این گچ، ظرفیت آن هیچ مدخلیت ندارد. در برابر بررسی انسان‌ها مقاومت نمی‌ورزد و لذا تفاوتی هم نمی‌کند. اما اگر به جای شناختن آن، بر آن فشار بیاوریم در این صورت تا حدی تحمل دارد و بیشتر از آن از بین می‌رود. گویا تعلق کار به یک موجود دیگر به دو صورت متصور است: ۱. ظرفیت آن موجود هیچ مدخلیت ندارد ۲. ظرفیت مدخلیت دارد. انتقال یک چنین چیزی است. انتقام مطلق از انسان دیگر چگونه امکان‌پذیر است؟ مثلاً اگر فرد قاتل هزار نفر باشد آیا می‌توان قاتل را هر هزار بار کُشت؟ فلذا به ظرفیت پذیرندگی فرد هم بستگی دارد. صفاتی که به این ظرفیت مربوط می‌شوند، اطلاق‌پذیر نیستند. البته خودم هم از این سخنی راضی نیستم. در نوشته‌های متفکران هم هر چه گشته‌ام پیدا نکردم.

حال می‌خواهیم به این صفات بپردازیم. یعنی صفاتی که وجه اطلاق در آنها متصور است و صفاتی که وجه اطلاق در آنها متصور نیست.

[سؤال: اطلاق که برای خدا به کار می‌بریم، به هر سه معناست؟

ـ به هر سه معنا می‌توانیم بگوییم. البته نمی‌گوییم هر صفتی به هر سه معنا مطلق است. می‌گوییم به هر سه معنا، مطلق را می‌توان به خدا نسبت داد. هر سه مورد خدا کاربرد دارد.

سؤال: پس نمی‌توانیم بگوییم محبت خدا اطلاق به ... معانی دارد؟

ـ البته نظر عارف محبت، اطلاق دارد، ولی به نظر عامّی مسلمان و بهتر از او عامّی مسیحی، محبت اطلاق ندارد چون اول به پسر خدا تعلق می‌گیرد.]

جلسه هفتم

انسان با خدا در صفاتی که شریک است به حد اطلاق نمی‌رسد. در واقع خدا آن صفت را به صورت نامتناهی و کامل دارد و انسان به صورت متناهی و ناقص و البته نامتناهی با کامل فرق دارد. مسیحیان بیشتر در مورد انتقال‌پذیرها تأکید می‌کنند و ادله نقلی هم به نفع آن دارند.

اولین صفت قابل انتقال. علم است که در خدا و ما انسان‌ها هم وجود دارد. در باب علم خدا مسیحیان با استناد به آیات کتاب مقدس می‌گویند هم به خود علم دارد و هم به غیر خود. مهم‌تر اینکه در مورد غیر خود هم به بالقوگیها علم دارد و هم بالفعل‌ها. ما انسان‌ها به بالقوگی‌ها علم نداریم. باید شیء ابتدائاً موجود بشود بعد به آن علم پیدا می‌کنیم. از این رو در کتب کلامی مسیحی، هم علم خدا را به بالقوگیها Possibles متعلق می‌دانند و هم به بالفعل‌ها Actuals. البته علم را به بالقوگیها هم داریم، مثلاً می‌گوییم این شیء در ۲۴ ساعت آینده به حالی خاص درمی‌آید. جواب این است که علم را با حدس و پیش بینی نباید اشتباه کرد. دربارهٔ بالقوگیها حدس می‌زنیم اما علم نداریم. پیش بینی هم می‌کنیم ولی باز هم علم نداریم. این سه هر یک چیزی جدا هستند که وارد بحث آن نمی‌شویم ولی می‌توانید این مبحث را در کتب معرفت‌شناسی دنبال کنید. علم سه ویژگی دارد که حدس و پیش‌بینی وجود ندارد. آنچه علمای ما به آن می‌گفتند علم اجمالی قبل التقسیم، در واقع علم نیست.

اجمالاً عرض می‌کنم که وقتی می‌توان گفت که شخص x به قضیه P که سه شرط محقق باشد :

اولاً P تحقق خارج داشته باشد.

ثانیاً x باور داشته باشد به P.

ثالثاً x برای این باور دلیل داشته باشد.

معمولاً در کتب معرفت‌شناسی چنین تصویر می‌کنند:

باور = B　　قضیه =P　　شخص = X

علم = K

بنابراین علم یعنی باور صادق موجه. اگر باور صادق باشد ولی موجه نباشد حدس است که باور صادق ناموجه است اگر حدس درست هم از آب دربیاید، نمی‌توان گفت که به آن علم وجود داشته است چون بی‌دلیل بوده است. پیش‌بینی هم علم نیست چون شرط صادق نبودن را ندارد.

در باب علم خدا به همین؟؟؟ کردم، مسیحیان استناد می‌کنند که کتاب پادشاهان اول ۲۹/۸؛ مزامیر داوود ۱۳۹/۱ـ۱۶؛ اشعیاء نبی ۱۰/۴۶؛ حزقیال نبی ۵/۱۱؛ اعمال رسولان ۱۸/۱۵؛ انجیل یوحنا ۱۷/۲۱؛ رساله پولس رسول به عبرانیان ۲۰/۴.

(صفت بعدی، صفت حکمت است) که جلسه قبل تبیینی از آن به دست دادم. حکمت صفت مستقلی نیست بلکه تلفیق است از دو صفت دیگر خدای متعال. ولی چون در آثار نقلی مسیحیان، صفت حکمت بخصوص به کار رفته است. از این رو حکمت را هم در کتب کلامی در عداد سایر صفات می‌آورند. منتها تمام متکلمان بعد از آکوییناس تأکید می‌کنند که حکمت جنبه‌ای از علم الهی است و فرعی از آن است. حکمت در نظر فیلسوفان و متکلمان مسیحی با آنچه فیلسوفان و متکلمان مسلمان نشان می‌دهند فرق دارد. فلاسفه اسلامی حکمت را به معنای کاری که کاملاً با هدف آن تناسب داشته باشد، تعریف می‌کنند. وقتی می‌گویند فلان انسان یا خدا حکیم است یعنی کارش با هدف مورد نظرش متناسب است یا کاری است که حتماً او را به آن هدف می‌رساند. حکمت در نظر متکلمان و الهیون مسیحی جمع دو کار است: یکی بهترین غایت را برگزیدن و دوم بهترین وسایل را برای رسیدن به آن غایت اتخاذ کردن.

در زبان عربی حکمت از ماده ح ک م است و این ریشه به معنای استواری است و از این رو در تمام مشتقات حکمت، یک معنایی از استواری و اتقان به نظر می‌آید و در آن اشراف شده است. برخلاف زبان‌های اروپایی که Wisdom اصلاً استواری در آن نیست. Wisdom نوعی بهینه‌اندیشی است و اصلی لاتینی دارد.

برای حکمت الهی رک: رساله پولس رسول به رومیان ۳۳/۱۱؛ رساله پولس رسول به قرنتیان اول ۷/۲؛ رساله به افسیان ۶/۱ و ۱۲ و ۱۴؛ نامه پولس رسول به کولسیان ۱۶/۱.

(صفت سوم منسوب به خدا، خوبی یا خیرخواهی است) در زبان‌های اروپایی به خدا هم نسبت Good می‌دهند و هم نسبت Love. بسیاری از شارحان کتاب مقدس این دو واژه را چنان معنی کرده‌اند که در آن عنصر خیرخواهی هست. همانطور که بسیاری از متکلمان مسیحی از جمله آقای راینهولد نیبور Reinhold Naibuhr متفکر معروف و بسیار مهم آمریکایی آمریکایی می‌گوید در این مورد، مسیحیان گویا تحت تأثیر افلاطون بوده‌اند. افلاطون می‌گفت سه ساحت بزرگ روح انسان عبارت است از ۱. حقیقت ۲. خیر ۳. جمال. او اعتقاد داشت که این سه مثال واحدی دارند با اینکه در فلسفه افلاطون هر نوعی یک مثال علی حده دارد، به استثنای این سه. این سه تا در یک مثال مثل می‌شوند.

مسیحیان وقتی Good را معنی می‌کنند، می‌گویند تلفیق دو صفت است. صفت قدرت + خیرخواهی. در این جهت عرف هم این معنا را می‌پسندد چون وقتی شما می‌گویید کسی انسان خوبی است که بدخواه دیگران نباشد. خیرخواهی در او مشهور شما یا لااقل مقبول شما باشد اما اگر قدرت اعمال خیرخواهی نداشته باشد نمی‌گوییم آدم خوبی است، چون آدم خوب آنقدر قدرت دارد که خیرخواهی و حسن نیت خود را اعمال کند. فرض کنید من آدم خیرخواهی باشم اما نه زبان دارم راست بگویم و نه اصلاح ذات البین می‌توانم بکنم و امر به معروف نهی از منکر هم نمی‌توانم بکنم و دست و پایی هم ندارم که کاری برای کسی انجام دهم و قس علی هذا. چنین آدمی خیرخواه هست اما خوب نیست.

Love را به گونه‌ای معنی می‌کنند که هم خیرخواهی در آن هست و هم بی‌طمع بودن. هر خیرخواهی بی‌طمع نیست. فرض کنید من که در حال تدریس هستم چهار حالت برای من متصوّر است:

۱. ممکن است در درس گفتن خیرخواه شما باشم و نخواهم وقتتان را از بین ببرم، در عین حال هیچ مزدی هم نطلبم و حقوقی هم نگیرم یعنی هم خیرخواه باشم و هم بی‌طمع.

۲. خیرخواه هستم اما امید به مزد دارم و حقوق هم می‌خواهم بگیرم.
۳. خیرخواه شما نیستم اما طمع هم ندارم. مثلاً می‌خواهم شما را فریب دهم.
۴. امکان دارد که هم بدخواه شما باشم و هم حقوق بگیرم.

خدای متعال Love است یعنی هم خیرخواه است و هیچ کاری نمی‌کند. الا اینکه برای کل ما سوای خودش سودمند باشد، در عین حال از این طرز عمل هم امید رسیدن به هیچ جایی را ندارد و غرضی ندارد.

این Love را باید به عشق دهنده تعبیر کرد. یونانیان متوجه شده بودند که عشق سه صورت دارد و برای آن سه لغت داشتند: Agape, Phillia, Eros. وجه اشتراک Eros با Agape در این است که هر دو به انسان تعلق می‌گیرد. یعنی هر دو دوست داشتن انسانی است. اما Phillia به انسان تعلق نمی‌گیرد بلکه به معانی و مفاهیم تعلق می‌گیرد مانند عشق به عدالت و آزادی و علم و... از این نظر در لغت فلسفه از Phillia که به علم یا Sophia تعلق می‌گیرد، استفاده می‌کردند.

خدا هیچ عشقی به مفاهیم و معانی ندارد و این یکی از مباحثی است که در کلام پروتستان‌ها مهم است. به نظر ایشان خدا موجودات را دوست دارد و به هر چه که برای این موجودات نافع باشد به آن هم به خاطر این موجودات عشق تبعی پیدا می‌کند و نه بلاصاله. دلیلش هم این است که زمانی به معانی و مفاهیم عشق پیدا می‌شود که شخص فاقد آن معنا و مفهوم باشد.

در عشق از نوع Eros، عاشق در معشوق یک صفات و ویژگی‌هایی را می‌بیند و چون عشاق دنبال آن ویژگی‌هاست به معشوق هم عشق می‌ورزد مثل کسی که به صاحب قدرت یا علم علاقه‌مند می‌شود تا از قدرت و علم او بهره‌مند شود. در واقع علاقه به آن قدرت یا علم دارد منتها به تبع، این شخص را هم محبوب می‌گیرد از این نظر عاشق می‌شود تا از او چیزی بگیرد، فلذا این را عشق گیرنده Erotic گویند.

اما در Agape عاشق نمی‌خواهد چیزی از معشوق بگیرد، بلکه معشوق را دوست دارد و انتفاعی از او انتظار ندارد. فلذا به آن عشق دهنده Agapetic گویند، مسأله اینجا است که آیا اصلاً این عشق در جهان خارج مصداق دارد؟ بعضی گفته‌اند تنها مصداق آن عشق خدا به ماسوای خود است. جمعی گفته‌اند در مورد انسان‌ها هم کاملاً متصوّر است و بعضی قائلند حتی در مورد خدا هم مصداق ندارد. در فلسفه پویشی Process Philosphy حتی عشق خدا به انسان‌ها هم عشق دهنده نیست.

تفسیر غالب مسیحیان این است که عشق خدا بی طمع و Agapetic است.

در مورد صفت Good می‌توانید رجوع کنید به: مزامیر ۶/۳۶؛ به ۲۱/۱۰۴؛ به ۸/۱۴۵ و ۹ و ۱۶؛ انجیل متی ۴۵/۵؛ اعمال رسولان ۱۷/۱۴.

در مورد صفت Love تقریباً می‌توان گفت که امکان آدرس دادن نیست آنقدر که زیاد است. مسیحیان بیش از هر چیز بر آن تأکید می‌کنند. مسیحیان معتقدند خود محبت خدا به انسان‌ها به چند صورت تجلّی می‌کند و برای هر صورت هم نامی دارند. (ما هم داریم اما شاید به آن توجه نکرده‌ایم.)

۱. یک نوع محبت بدون استحقاق، یعنی محبت به نامستحقاق. از این نوع محبت به عفو تعبیر می‌کنند. عفو به گناهکار تعلق می‌گیرد. این نوع را لطف یا Grace می‌گویند. رک: نامه پولس قدیس به افسسیان ۶/۱ و ۷؛به ۷/۲ و ۸ و ۹؛ کتاب تیطس ۱۱/۲.

۲. دومین محبت خدا این است که آثار تکوینی یا آثار تکوینی و تشریعی گناهان را از بین ببرد. این که «یا» گفتم به این علت بود که مسیحیان هم مانند متکلمان خودمان در این مورد اختلاف دارند. فرض کنید وقتی که من گناهی انجام می‌دهم آیا آنچه به سرم می‌آید نتیجه طبیعی عمل من است یا نتیجه قراردادی آن؟ مثال ساده‌اش اینکه شاگردی که تمام سال را درس نمی‌خواند، این درس نخواندن یک آثار تکوینی دارد که این آثار تکوینی ربطی به معلم و ناظم و مدرسه ندارد. یکی از این آثار این است که آن معلوماتی را که دوستانش آموخته‌اند، او نیاموخته است و ذهنش نسبت به آن معلومات بی‌نقش است. در این صورت این آثار قابل تغییر نیست و هر چه نزد معلم گریه و زاری کند، آن معلومات به او داده نمی‌شود، اما

علاوه بر این نمرۀ ۷ هم مثلاً میگ یرد. این نمره قرار داده است چون معلم می‌تواند ۲۰ بدهد. نمره‌ها و امتیازات قرار دارند.

آیا کیفرهای نتیجه شده از اعمال ما تکوینیند یا تشریعی؟ این اختلاف در میان مسیحیان هم وجود دارد. اگر خدای متعال این آثار سوء را بردارد. نوعی تجلی محبت الهی است در حق ما آدمیان. این را در مسیحیت «رحمت» Mercy می‌گویند. برای مورد رک: انجیل لوقا ۵۴/۱ و ۷۲ و ۷۸؛ نامه پولس قدیس به مرومیان ۱۶/۹ و ۱۸؛ ۹/۱۵؛ نامه پولس قدیس به افسیسان ۴/۲.

۲. نوع سوم تجلی محبت خدا این است که واکنش در برابر عصیان بنده را لااقل به تأخیر بیاندازد. در لسان کتب مسیحیان، دو تعبیر از این شده است، یکی تحمل گناه Forebearing و دیگری حلم. تعبیر گویا و جالب زبان انگلیسی Long-Sufhering است. اگر حلم نباشد با دیدن کاری اهانت‌آمیز، واکنش نشان داده می‌شود و با این واکنش تشفی خاطر پیدا می‌شود و رنج Sufhering من طولانی نخواهد بود. در متن مقدس هر دو تعبیر به کار رفته است.

صفت چهارم، صفت قداست است در باب تفسیر قداست Holy، بین متکلمان خیلی اختلاف وجود دارد. خدا قدسی است. به نظر عده‌ای معنای قداست این است که خدا از مخلوقات خودش در هر جهتی جداست. هیچ کدام از شوائب موجودات به علام او راه ندارد. برخی گفته‌اند معنای قداست عظمت بی‌انتهاست و بعضی را هم اعتقاد بر این است که معنای عادی آن مراد است یعنی شوائب اخلاقی در او راه ندارد و خطای اخلاقی نمی‌کند و آیات دالّ بر قداست اینها هستند: سفر خروج ۱۱/۱۵؛ اشعیاء نبی ۱۵/۵۷؛ به ۵/۶؛ کتاب حبقوق نبی ۱۳/۱.

صفت پنجم عدالت است معنای عدالت در نظر مسیحیان اندکی با آنچه متکلمان مسلمان به کار می‌برند تفاوت دارد. مسیحیان چنین معنا می‌کنند: واکنش متناسب خدا در برابر نقض اوامر و نواهی خودش. حضرت علی بن ابی طالب در جواب کسی که پرسید عدل بهتر است یا جود فرمودند عدل بهتر است و دلیل آوردند که عدل اشیاء را در مواضع خود جای می‌دهد اما جود اشیاء را از جای خود بیرون می‌کند. اگر جود نشان بدهید در برابر راستگو و دروغگو باید یک نوع واکنش انجام دهید. پس العدل یضع الامور مواضعها و الجود یخرجها من جهتها والعدل سائسٌ عامٌ و الجودُ عارضٌ خاصٌ فالعدلُ اشرفهما و افضلهما» [کلمات قصار، ۴۳۷]. این لغت متناسب که در تعریف مسیحیان آمده است یعنی اینکه از مقوله جود نباشد.

عیبی در این تعریف وجود دارد و آن اینکه عدالت فقط در قبال خطاکاران تصویر شده است نه در قبال نیکوکاران. این هم به علت بحث خیلی مفصلی است که از قدیم الایام وجود داشته است که آیا عدالت فقط در ازای کارهای خطا معنا دارد یا در برابر کارهای صواب هم معنا دارد؟ به یاد بیاورید آن اختلافی را که متکلمان خودمان داشتند. متکلمان ما می‌گفتند که اگر خدا وعده داد که شما را به بهشت ببرد یا وعید کرد که اگر خیانت در اموال مردم کردید، چنین و چنان می‌کنم، نمی‌تواند وعده‌های خود را خلف کند، این سخن را همه متکلمان اشعری و امامیه، ماتریدیه و معتزله می‌گفتند. اما وعیدها چه؟ در اینجا بین متکلمان اختلاف پیش می‌آمد. بعضی می‌گفتند حکم وعید هم مانند حکم وعده است، تخلف نمی‌کند ولی بعضی می‌گفتند خلف در وعید اشکال ندارد. باطن این خلف وعید این است که در خوبی کردن عدالت معنا ندارد. چون اگر در وعید خلف شود، در واقع خوبی شده است. در بدی، عدالت معنا دارد. غالب متفکران مسیحی، اعتقادشان بر این است که عدالت فقط در بدی‌ها معنی دارد و در این تعریف این نکته پیش فرض قرار گرفته است.

برای صفت عدالت رک: مزامیر داوود ۴/۹۹؛ اشعیاء نبی ۲۲/۳۳؛ نامه پولس قدیس به رومیان ۳۲/۱.

نکته‌ای عرض کنم و آن اینکه برخی از متکلمان مسیحی عدالت را صفت مستقلی نمی‌دانند و می‌گویند عدالت اگر به کیفر دادن اختصاص داشته باشد از غضب خدا ناشی می‌شود و اگر پاداش دادن را هم در بر داشته باشد، از محبت خدا نشأت می‌گیرد. اما این تفسیر مورد قبول نیست.

صفت ششم که در متون مقدس به خدا نسبت داده

می‌شود و معنای بسیار دشواری دارد و در قرآن هم به خدا نسبت داده شده است، صفت حق بودن خداست یا حقیقت که در فارسی بیشتر حقانیت می‌گوییم. خدا حقیقت دارد.

دربارهٔ حق بودن خدا سه تفسیر در میان مسیحیان صورت گرفته است که عده‌ای از مسیحیان آن هر سه را مانعة‌الجمع نمی‌دانند و هر سه را قبول دارند.

۱. خدا تنها وجودی است که حقیقت و تحقق دارد. ماسوای خدای متعال در واقع هستی ندارد. پس اگر تحقق ندارند چرا به آنها موجود می‌گوییم؟ این همان است که متکلمان ما می‌گفتند که نسبت دادن وجود به ما سوی الله مثل وقتی است که به خرما فروش، صفت تامر یا به شیر فروش صفت لابن را نسبت می‌دهیم. می‌گفتند اگر تامری باشد که تمر نداشته باشد آیا تناقض یا پارادکس رخ داده است. خرما فروشی است که خرمایش تمام شده است. به همین ترتیب اشتقاقی که از وجود به موجودات نسبت می‌دهند با این مسأله که از وجود بی‌بهره باشند سازگاری دارد. خداوند تنها موجود ذوالوجود است این معنا مورد تأیید کتاب مقدس هم هست. در سخنان موسی در لیلة الاسرای خودش آمده است که به خدا گفت تو کیسی؟ خدا گفت: من آنم که هستم. بیشتر متکلمان مسیحی و یهودی و همه عرفای مسیحی از این نکته استفاده کرده‌اند که فقط خدا هست. چون کسی که اسم خودش را این گونه بگوید معنای مفهومی و نه معنای منطوق آن این است که دیگران نیستند.

تفسیر دوم این است که خدای متعال در آشکارسازی خود حق است و خودش را چنان که هست، آشکار و جلوه‌گر کرده است زیرا خود را بر انسان‌ها مکاشفه کرده است.

ما انسان‌ها هم می‌توانیم خود را به دیگران منکشف کنیم اما خلاف واقع خودمان را، یعنی نفاق بورزیم یا ریا کنیم. خداوند نمود داشت نه وانمود. خود را نشان داد نه اینکه فرانما یاند. یعنی جلوه خدا با خودش تناسب دارد.

معنای سوم این است که خدای متعال. در ارتباط با انسان‌ها حق است. اگر حکمی و تعلمی کرده است، مطابق با واقع است. اگر در کتاب مقدس گفته است فلان چیز وجود دارد، وجود دارد و اگر گفته است دروغ بد است، حتماً بد است.

این سه تفسیر و مخصوصاً دومی و سومی با آنچه مفسران اسلامی می‌گویند، سازگار نیست. چون حق در زبان عربی از ماده ح ق ق می‌آید و این ماده دلالت بر ثبات دارد. حق یعنی ثابت. مفسران می‌گویند همه موجودات غیر از خدا در سیلان و گذر و تطورند و خدا تنها موجودی است که نامتحول و نامتطور است. لذا به جوهر اشیاء، حاقّ اشیاء گفته می‌شود. اعراض در تطورند.

در این مورد رک: سفر اعداد ۱۹/۲۳؛ قرنتیان اول ۹/۱؛ تیماثوس دوم ۱۳/۲؛ نامه به عبرانیان ۲۳/۱۰.

صفتی که آخرین است و تا اینجا انتظار می‌رفت گفته شود قدرت است. معمولاً مسیحیان صفتی را به نام حاکمیّت Sovereignty برای خدا اثبات می‌کنند و بعد حاکمیت را دو شق می‌کنند و یک شق از آن را قدرت می‌گویند. بنابراین آخرین صفت حاکمیت است. حاکمیت دو بخش می‌کنید: ۱. حاکمیت اراده ۲. حاکمیت قدرت. فرق بین این دو این است که (البته مثالی که می‌زنم فقط در مورد خدا متصور است) وقتی من چنانم که هر چه را اراده می‌کنم، می‌توانم پدید بیاورم، اراده همان و تحقق همان و عدم تخلف مرادها از اراده‌ها. در این صورت من حاکمیت اراده دارم. یعنی بر روی موجودات بالقوه اعمال خواست دارم. دوم آنکه وجود دارد بتوانم اعمال حاکمیت کنم. مثلاً من خلق کنندهٔ این موجودات داخل کلاس نیستم یعنی نسبت به آنها حاکمیت اراده نداشته‌ام اما کاملاً قابل تصور است که هر کاری که بخواهم با آنها می‌توانم بکنم. مثلاً این شیشه را بشکنم یا در را باز کنم یا کسی را اخراج کنم... حاکمیت قدرت یعنی اعمال خواست بر روی موجودات بالفعل، چه آنها را من به وجود آورده باشم و چه دیگری. حاکمیت اراده در ناحیه اعمال اراده در حدوث اشیاء و حاکمیت قدرت، اعمال اراده در ناحیه هدایت اشیاء است.

نخست راجع به حاکمیت اراده صحبتی کنم. اولاً مسیحیان ارادهٔ خدا را علت نهایی همه موجودات می‌دانند و این سخن فیلسوفانشان نیست بلکه نص کتاب

مقدس‌شان است. در این مورد رک: نامه پولس قدیس به افسسیان ار». نکته دوم اینکه در سفر به هر حال این حاصل را داشته است که اراده را به دو قسم تقسیم کنند: اراده نهانی یا نهفته ارادهٔ آشکار.

مراد از اراده نهفته، اراده‌های خداست که ما آدمیان هرگز از آنها نمی توانیم با خبرشویم. از آثار و نتایج آنها در صحنه تاریخ یا جامعه یا طبیعت یا وجدان فردی، می‌فهمیم که اراده‌ای کرده بوده است. به این اراده می‌گویند تقدیرات الهی Divine Decree این تقدیرات الهی با قضا و قدر ما مسلمانان اندکی تفاوت دارد.

اما جایی هست که پیش از آشکار شدن آثار و نتایج می‌فهمیم که خدا اراده‌ای کرده است و آن همه آن چیزی است که در کتاب مقدس آمده است. وقتی خدا می‌گوید راست بگویید، می‌فهمیم خدا اراده‌ای کرده است. شریعت ارادهٔ آشکار خداست.

شریعت به هر دو معنایش. ما کلمه شریعت را در برابر کلمه Low به کار می‌بریم و Law و شریعت در انگلیسی و عربی دو معنا دارند. شریعت گاه به معنی کل دین است مثل شریعت مسیح یا یهود یا اسلام و گاهی هم به معنی فقه دین است. در این صورت که با گفتن معنای اول، معنای دوم را هم منظور داریم پس چرا روی کلمه «هر دو» تأکید می‌شود؟ چون دومی دو جور اراده الهی را نشان می‌دهد زیرا فقه خود از مقوله اوامر و نواهی است. می‌دانیم که دین سه بخش دارد ۱. کلام ۲. اخلاق ۳. فقه. بخش کلام که امر و نهیی ندارد. اینکه مسیحیان این بخش را علی حدهٍ ذکر می‌کنند به این دلیل است که در فقه اراده الهی به صورت مضاعف خود را نشان می‌دهد. در فقه علاوه بر اراده تکوینی، اراده تشریعی هم نشان داده می‌شود.

نکته دیگر اینکه مسیحیان معتقدند اراده خداوند، مطلقاً آزاد است و بعداً خواهم گفت قدرت خدا را مطلقاً آزاد نمی‌دانند. سه چیز را نباید با هم اشتباه بگیریم، یکی قدرت و یکی اراده و دیگری اختیار است. بحث تفاوت اینها خیلی مفصل است و متأسفانه نمی توانم در اینجا وارد آن شوم.

در این باره که ارادهٔ خدا هیچ قید و بندی ندارد رک: ایوب ۱۱/۱۰؛ به ۳/۳۳؛ مزامیر داوود ۳/۱۱۵؛ کتاب امثال ۱/۲۱؛ انجیل متی ۱۵/۲۰؛ نامه به رومیان ۱۵/۹ـ۱۸.

آزاد بودن ارادهٔ خدا به این معناست که حتی گناه کردن ما را هم اراده کرده است برای تصریح این مسأله رک: سفر تکوین ۲۰/۵۰؛ اعمال رسولان ۲۳/۲.

و اما مسأله قدرت. در باب قدرت بر این اعتقادند که خداوند بر همه کارها قدرت ندارد. از جمله آیات رک: سفر اعداد ۱۹/۲۳؛ تیموتائوس دوم ۱۳/۲؛ نامه به عبرانیان ۱۸/۶، که تصریح شده است خدا قدرت دروغ گفتن ندارد یا قدرت انکار خودش را ندارد. در عین حال به آیاتی دیگر رجوع کنید که در آنها گفته شده است قدرت خدا بی حد و حصر است؛ سفر تکوین ۴/۱۱؛ کتاب یرمیاء نبی ۲۷/۳۲؛ انجیل متی ۹/۳؛ به ۵۳/۲۶.

(لوازم ذات (نه به معنایی که قدما می‌گفتند) یعنی آن چیزی شاکله هر موجودی را می‌سازد) آیا محدودیت‌های این شاکله را می توان بی‌قدرتی به حساب آورد؟ مثلاً این گربه نمی‌تواند بیش از دو متر خیز بردارد و قدرت بر این کار را ندارد و لغت قدرت را در این مورد به جا استعمال می‌کنیم. یا این گربه نمی‌تواند بیش از یک کیلومتر بدود. در این مورد آیا می‌توان گفت این گربه قدرت رقص ندارد و نمی‌تواند باله اجرا کند؟ نمی‌توان چنین گفت. چون قدرت، در محدودهٔ شاکله معنی پیدا می‌کند. وقتی می‌گوید x فلان قدرت را دارد یا ندارد و درباره x صحبت می‌کنید و شاکله x را در نظر می‌گیرید وگرنه باید در مورد قدرت تمام موجودات، یک نحو سخن بگویید. از کجا می‌دانیم که کاری داخل شاکله این موجود هست یا نه؟ جواب این است که مثلاً می‌بینیم گربه‌ای هست که ۲ کیلومتر می‌رود اما این گربه خانهٔ ما قدرت دوین بیش از یک کیلومتر را ندارد و از آنچه در شاکلهٔ نوعش می‌گنجد محروم است.

در اینجا مقصود شاکلهٔ نوعی است نه شاکلهٔ فردی. خدای متعال هم شاکله‌ای دارد. دروغ گفتن در شاکله او نمی‌گنجد یا خودکشی یا... به تعبیر یکی از نویسندگان اروپایی خدا نمی‌تواند در کانال مانش شنا کند. در این صورت آیا خدا از شناکردن فرانسوی و انگلیسی کمتر است؟ نه به این معنا نیست. خداوند شاکله‌اش اقتضای

شنا کردن ندارد. باید دید در شاکله خدا چه اموری متصور است و چه اموری متصور نیست. مثلاً در شاکله خدا ارسال رسل بعد خاتم الانبیاء متصور است. ولی این کار را نکرده است. هر وقت خواستیم از قدرت و ملکه سخن بگوییم باید از عدم و ملکه سخن بگوییم.

نکته‌ای دیگر اضافه کنم و آن اینکه چنانکه مسیحیان معتقد نیستند قدرت خدا نامحدود باشد، در میان ایشان بعضی‌ها مثل دکارت و به ریاست دکارت، اعتقادشان بر این است که قدرت خدا نامحدود است. دکارت می‌گفت که حتی خدا اجتماع نقیضین هم می‌توانند بکنند. برخلاف توماس آکوییناس که به شدت مخالف این قول است. آکوییناس می‌گفت خداوند فقط ممکن الوجودها را قدرت دارد. دکارت می‌گفت هم بر ممکن الوجودها و هم بر ممتنع الوجودها قدرت دارد. استدلال دکارت این بود که می‌گفت خود اجتماع یا ارتفاع نقیضین هم مخلوق خداست و خالق در باربر مخلوق خودش عاجز نیست. به نظر من این استدلال خیلی نادرست است چون این سخن دربارهٔ مفاهیم فلسفی درست نیست. نه به این علت که اجتماع نقیضین محال است بلکه به این علت که آن یک مفهوم فلسفی است. مفاهیم فلسفی قابل خلق نیستند. مفاهیم ماهوی قابل خلقند. بنابراین مساوات هم قابل خلق نیست. خدا می‌تواند دو دست بیافریند و این دو را که آفرید و هر دو با هم مساوی بودند، توان گفت خدا سه چیز آفریده است. مساوات و کوچک‌تر و بزرگ‌تر بودن مفاهیم فلسفیند. خلق به اعیان تعلق می‌گیرد و بعد از خلق روابط نسبی پدید می‌آید.

جلسه بعد نکاتی دربارهٔ تثلیث عرض خواهم کرد. صفات مهم خداوند را تا آنجا از دیدگاه مسیحیان مطرح کردیم.

[نشانی برخی آیاتی که شما می‌فرمایید با آیاتی که در کتاب مقدس تطبیق می‌دهیم همخوانی ندارد.

ـ خوب شد که این مسأله را مطرح کردید. در جهان اسلام هر مترجمی که بخواهد قرآن را ترجمه کند بعد از مدتی کوتاه یا بلند، ترجمه‌ای از قرآن به دست می‌دهد و منتشر می‌کند. مسیحیان انجمنی در واتیکان دارند به نام انجمن ترجمه کتاب مقدس به زبان‌های دنیا وقتی احساس کنند ترجمهٔ جدیدی به زبانی باید بشود، خود گروهی مترجم دارند و به صورت شورایی ترجمه‌ای انجام می‌دهند و این ترجمه را مسیحیان Autorized و موثق می‌دانند. اگر بخواهید نقل قولی کنید از آن ترجمه‌های موثق کتاب مقدس حق دارند نقل کنید. ترجمه کل کتاب مقدس به فارسی همان ترجمه ۱۸۹۳ یعنی متعلق به ۱۰۳ سال پیش است و دائماً هم افست می‌شود. نثر این ترجمه متعلق به اواخر دوران قاجاریه است و با نثر فعلی تفاوت دارد. ترجمه جدیدی صورت نگرفته بود تا چند سال پیش یک کشیش ایرانی بعد سال‌ها کار ترجمه جدیدی به دست داد و واتیکان بعد از اصلاحاتی اجازه چاپ آن را داده این ترجمه اولاً خیلی دقیق است و ثانیاً نثر آن هم امروزی است. چند سالی بود که اجازه نشر پیدا نمی‌کرد و در خارج چاپ می‌شد و یکی از دوستان آن را برای من آورد. اما اخیراً در این هم تجدید چاپ شده است و آن را حتماً ببینید.] ایران

جلسه ششم

حال که به اوصاف خدا اشاره کردیم باید ببینیم چگونه خدایی با این اوصاف امکان دارد سه گانه باشد. مسیحیان عموماً اعتراف دارند که تثلیث معضل حل ناشدنی و راز است. شک نیست مسیحی از آن رو که مسیحی و از آن رو که انسان است نمی‌تواند قائل به این شود که یک مساوی با سه است چون نقض آشکارترین مسائل ریاضی است. اما این اعتقاد از آنجا سرچشمه می‌گیرد که در برخی آیات کتاب مقدس چنان تصویر شده است که آب و ابن و روح‌القدس هیچ گونه برتریی بر همدیگر ندارند. برخلاف اقانیم ثلاثه فلوطین که احد فوق عقل و عقل فوق نفس است. اقانیم مسیحیان تفاوت مرتبه‌ای ندارند چون یک خدا است که در سه چهره خودش را نشان داده است. اما از سوی دیگر آیات کم شمارتر کتاب مقدس به گونه‌ای صحبت می‌کنند که اب تقدمی بر ابن دارد و ابن هم تقدمی بر روح‌القدس. مثلاً اینکه گفته شده است اب، ابن را به جهان فرستاد و اب و ابن، روح‌القدس را به جهان فرستادند، ذوالمراتبی و حاکمیتی را نشان می‌دهد. جمع این دو مسأله که آیا در یک مرتبه قرار دارند یا در سه مرتبه؟ مشکل است.

مشکل دوم این است که از یک سو این سه، یک موجود تلقی می‌شوند و از سویی دیگر با هم ارتباطاتی دارند. موجود با خودش که نمی‌تواند ارتباط برقرار کند. اولین پیش‌فرض در هر نوع ارتباطی، این نیست مرتبط و مرتبط الیه است. چه ارتباط علی و معلولی و چه تساوی و چه تقدم و تأخر یاسبق و لحوق یا جعل و جاعل باشد. در آیاتی گفته شده است که عیسی به پدر گفت... یا پدر به پسر گفت... یا عیسی به روح‌القدس گفت... یا پدر به روح‌القدس گفت... این چهار قسم وجود دارد. سخن گفتن روح‌القدس با پدر یا پسر تصویر نشده است. در این موارد چگونه می‌توان گفت که موجودی با خودش سخن گفته باشد؟

آقای هانس کونگ Hans Kung، بزرگترین متکلم کاتولیک مذهب جهان که رجل عظیم القدری است، کتابی دارد به نام Reincarnation. این کتاب حجیم پانصد صفحه‌ای که به انگلیسی نوشته است ـ بر خلاف دیگر کتاب‌های ایشان که به آلمانی نوشته شده‌اند ـ عمتاً به تثلیث می‌پردازد. کونگ در ۱۵ صفحه آخر کتاب می‌گوید: بزرگ‌ترین مشکل تثلیث این است که قائل است اولاً پدر همان خدایی است که پسر است و پطر همان خدایی است که روح‌القدس است و ثانیاً اینکه اینها با هم ارتباط دارند و از هم سؤال می‌کنند و به هم جواب می‌دهند و از همه مهم‌تر خواهش است که نقل می‌کنند عیسی برفراز صلیب گفت: «پدر چرا مرا وانهادی؟» که آخرین جمله‌ای بود که از دهان عیسی بیرون آمد.

مشکل سوم این است که مسیحیان معتقدند ذات الهی سه نحوهٔ وجود Manner of Existance یا سه صورت وجود Form of Existence دارد و اضافه می‌کنند ذات الهی غیر از این سه صورت وجود نمی‌تواند یافت. در اینجا دو مشکل عمده پدید می‌آید: اول اینکه اگر ذاتی سه نحوه یا صورت وجود می‌تواند پیدا کند، دیگر با استدلال عقل جلو صورت و نحوه چهارم یا پنجم را نمی‌توان گرفت. اگر خدای متعال بتواند به صورتی غیرمجرد مثلاً در صورت حضرت عیسی (سلام الله علیه) جلوه‌گر شود به چه دلیلی نتواند در صورت شخص دیگری هم جلوه‌گر شود. ذات الهی یا یک صورت منحصر به فرد Unigue از هستی می‌تواند داشت که هیچ مشکلی پیش نمی‌آید یا بیش از یک صورت داشتن و منحصر کردن به ۲ یا سه صورت بلادلیل است. بعداً دلیل فلسفی را اضافه خواهم کرد.

آیا منعی دارد که خدای متعال در قالب یک انسان ظاهر شود؟ اگر مثل دکارت معتقد باشید که خدا بر ممتنع الوجودها هم قدرت دارد بدون شک با اراده‌اش می‌تواند این کار را انجام دهد. اما اگر دیدی مثل توماس آکویناس داشته باشیم، جواب چه خواهد بود؟ جواب به این مسأله برمی‌گردد که آیا تجسّد خدا در قالب انسان ممکن الوجود است یا ممتنع‌الوجود؟

اکبر شاه، پادشاه گورکانی که از دانشمندترین پادشاهان جهان در تاریخ بوده و خیلی علاقه به مطالعات بین الادیانی داشته است (این خاندان، خاندان فاضلی بودند. داراشکوه هم مترجم طراز اول متون هندوییزم به

فارسی است.) می‌گویند روزی اکبرشاه از دانشمندان مسیحی دربار خودش پرسید که چگونه امکان دارد، خدا در قالب انسان تجسد پیدا کند؟ همه دانشمندان مسیحی از پاسخ عاجز ماندند. یکی از علمای مسیحی گفت به من فرصت بدهید تا پاسختان را در زمان مناسب بدهم. یکی از تفریحات اکبرشاه این بود که سوار بر قایق با خدم و حشم و اطرافیان سوار بر قایق‌هایی در رودخانه می‌گشت. روزی که موکبه اکبرشاه در حال گشت و تفریح بود، این عالِم مجسمه‌ای به صورت فرزند اکبر ساخته و در یکی از قایق‌ها گذاشته بود و هنگامی که در منظر و قرآی اکبرشاه قرار گرفت، مجسمه را به رودخانه پرتاب کرد و داد و فریاد بلند کرد که بچه‌تان در آب افتاد. اکبرشاه فی الفور با همان لباس به داخل رودخانه شیرجه زد تا بچه‌اش را نجات دهد. عالِم مسیحی گفت دروغ گفتم و سلطان را از آب بیرون کشیدند. اکبرشاه عصبانی شده بود. عالِم گفت پیش از آنکه دستور دهید مرا مجازات دهند باید بگویم که این عمل من پاسخ آن سؤال شما بود. به پادشاه گفت چرا به غلامان و اطرافیان خودتان دستور ندادید که به آب بپرند و بچه را بگیرند؟ اکبر شاه گفت اگر مالی از من به دریا افتاده بود، به دیگران می‌گفتم بپرند و آن را بیاورند اما تحمل از دست رفتن بچه را نداشتم و بی‌آنکه جلال و جبروت سلطنت را در نظر بگیرم خود به آب پریدم. آن عالِم مسیحی (که نامش را فراموش کرده‌ام و از علمای بزرگ است) در جواب اکبر شاه گفت: خداوند متعال هم همینطور است. اگر ببیند فسادهایی در تاریخ ظهور کرده است که با پیامبران قابل اصلاح است، خودش دخالت نمی‌کند اما گاه هست که می‌بیند وضع گونه‌ای است که خودش باید در تاریخ بشر شیرجه بزند یعنی در قالب یک انسان که عیسی باشد تجسّد پیدا کند.

این داستان دو نکته در بر دارد: یکی اینکه جلوه‌گری خدا در قالب انسان محال نیست. دو اینکه یک فرض عقلایی هم بر آن مترتب است.

هانس کونگ می‌گوید این تجسد ولو خیلی شگفت‌انگیز باشد محال نیست. فعلاً با این مسأله کاری نداریم اما فرض کنیم که ممکن باشد. در این صورت تجسّد در قالب زید و عمرو هم ممکن الوجود است. مسیحیان چگونه می‌توانند بگویند ذات الهی فقط در سه تا ظهور می‌کند؟ یهود هم یم گفتند عزیز هم تجسّد خداست و علی اللهی‌ها می‌گفتند علی تجسّد خداست. در این صورت هر کس که کسی را دوست داشته باشد، می‌تواند بگوید خدا در قالب او متجسّد شده است. پس ماحصل اشکال این است که منحصر کردن تجلی و تجسد خدا در فقط ۳ صورت هیچ دلیلی ندارد.

اشکال دوم که آکوییناس متوجه آن شد و سعی کرد جواب بدهد، صرفاً فلسفی است. و آن اینکه هر ذاتی صرفاً می‌تواند یک نحوه وجود و تحقق داشته باشد. در کتاب‌های فلسفی خودمان هم می‌گفتند ذاتی که وجود پیدا کند یک وجود می‌یابد و تکثر و تعددبردار نیست. نمی‌توانیم بگوییم همین گچ در اینجا یک وجود و در آنجا یک نوع وجود دیگر پیدا کرده است. آکوییناس به علت تفکر فلسفی قویی که داشت متوجه این مشکل شد و خیلی هم کار کرده بود. در این چاپی که از جامع‌الهیات ایشان دارم، تقریباً ۹۰ صفحه با خطوط ریز دو ستونه در این باره بحث می‌کند تا به آن جوابی دهد. اما به نظر نمی‌آید توانسته باشد، جواب قانع کننده‌ای داده باشد. این است که باید به سخن کونگ که گفته بود راز تثلیث مقدر است که ناگشوده بماند، قائل شویم.

حال مسأله این است که اگر تثلیث این‌قدر ذهن را خسته می‌کند و انسان آن تحاشی دارد چرا یک میلیارد و نیم مسیحی عاقل و رشید و بالغ به آن قائلند؟

برای جواب به این سؤال باید ببینیم چه وقتی انسان، مطلبی را قبول می‌کند؟ به نظر می‌رسد که به لحاظ روانشناسی ادراک، انسان در دو حالت گزاره‌ای را می‌پذیرد ۱. وقتی برهانی قویم (برهان که اختصاص دارد به منطق و ریاضیات و فلسفه مابعدالطبیعه) وجود داشته باشد که نتوانیم خود را از آن رها کنیم و آن را انکار کنیم. ۲. وقتی که علی‌رغم نبود برهان، گزاره مفادش با خواسته‌های فطری انسان موافق باشد. دیوید هیوم فیلسوف معروف اسکاتلندی رسالهٔ غیرمشهوری دارد به نام رساله دربارهٔ خودکشی و جاودانگی، A Treatise on Suicide and Immortality که خیلی جالب است. هیوم تمام هوشیاری خود را در این کتاب برای بحثی که خواسته

است پیش ببرد، به کار زده است. هیوم در این کتاب می‌گوید من به جاودانگی انسان قائل نیستم چون برهان خدشه‌ناپذیر و قدیمی بر آن اقامه نشده است و خوانندگان توجه کنند که در باب مسائلی مثل جاودانگی ولو صد برابر سوء ظن بر براهین آن داشته باشند، چون خود جاودانگی از اموری است که انسان به آن میل دارد، این میل باعث می‌شود که انسان با اینکه برهان تمام نیست آن را ناآگاهانه بپذیرد. همه حرف‌های ادیان از این نوع هستند. یعنی فطرت می‌پسندد علاوه بر این گروهی هم هستند که از این راه نان می‌خورند و اشاعه آن سخنان به نفع این عده است. بعد هیوم مثالی می‌زند که خیلی جالب است. می‌گوید در روم قدیم اگر کسی اعتراف به مثلاً قتلی می‌کرد او را با یک مار و یک میمون و یک سگ در یک صندوق می‌انداختند و صندوق را به مدیترانه می‌انداختند. اما اگر اعتراف نمی‌کرد و جرم او اثبات می‌شد فقط او را اعدام می‌کردند. یکی از امپراتوران روم اگر کسی را دوست می‌داشت سعی می‌کرد برای راحت‌تر مردن او به او تفهیم کند که در دادگاه اعتراف نکند. هیوم می‌گوید بعد از نقل این داستان برای کشیشی از او پرسیدم به نظر شما کار امپراتور خوب بوده است یا بد؟ کشیش جواب می‌دهد که هر جرمی متهم کرده بوده است، کار امپراتور خوب بوده است به جز دو جرم یکی ارتداد و دیگری بدعت. هیوم می‌گوید اینان چنینند، هیچ جنایتی را بزرگ‌تر از ارتداد و بدعت نمی‌دانند. جاودانگی هم که به نفع ایشان است چون بهشت را به آن بهانه می‌فروشند.

حال ما با قسمت آخر سخن هیوم کاری نداریم. اما اینکه چیز سازگار با روح را ساده می‌پذیریم مسأله بسیار روشنی است. الآن تقریباً تمام مردم دنیا به جاودانگی روح قائلند اما دلیلی که بر آن ندارند. دلیلی که مانند ۴=۲+۲ باشد. پس چرا قبول می‌کنیم؟ چون دوست داریم جاودانه باشیم و لذا تسامح نشان می‌دهیم.

تثلیث هم چنین است و برهان نه بر نفع که بر خلافش وجوددارد پس پذیرش از نوع دوم است یعنی خواسته‌ها را ارضا می‌کند. خود کونگ اعتراف می‌کند که این عامل دوم تثلیث را اینقدر رواج داده است. چون در آن زمان در فلسطین تحت حکومت رومیان هر چند سال یک بار پیامبری ظهور می‌کرد، حتی در یک عصر ۱۰ یا ۲۰ یا ۳۰ پیامبر زندگی می‌کردند، مسیحی می‌بیند که اگر معتقد شود که عیسی هم پیامبر است دیگر هیچ رجحانی باقی نمی‌ماند. و در اینجاست که (به تعبیر من) به سیم آخر می‌زند و می‌گوید خود خداست. یادتان هست که گفتم انسان می‌خواهد یک نوع امتیاز برای خودش بر دیگران قائل شود، از این رو متقیدای خویش را خیلی بالا می‌برد.

البته مسیحیان یک سلسله نقلیات دارند و به آنها استناد می‌کنند. اول نکته‌ای که ایشان هم از صدر مسیحیت تأکید می‌کردند این بوده است که تثلیث در عهد عتیق هم آمده بوده است، منتها یهودیان توجه نکرده بودند و با ظهور عیسی معلوم شد که تثلیث وجود داشته است. از اینجاست که بخش عمده‌ای از ادلّه‌شان را از عهد عتیق می‌آورند. نخستین دلیل‌شان این است که خدا در عهد عتیق دربارهٔ خودش با ضمیر جمع سخن گفته است. اگر یک نحوه وجود دارد باید بگوید «من» نه «ما». در قرآن هم ضمیر جمع به کار رفته است البته در برخی موارد هم از مفرد استفاده شده است مثل «ادخلی فی عبادی و ادخلی جنتی». اما در اکثر موارد با ضمیر جمع سخن رفته است. مفسران می‌گفتند عادت زبان عرب در نظر گرفته شده است. در عرب سلاطین و اشراف و امراء و بزرگان هیچگاه از خودشان در مکتوبات با صیغه مفرد سخن نمی‌گویند لذا خدا هم مثلاً گفته است: «آسفونا انتقمنا منهم» (به نظر من رأی این مفسران دو مورد نقض دارد!. هنگامی که صیغه مفرد به کار می‌رود چگونه توجیه می‌شود؟ ۲. در مورد آنجاهایی که با صیغه مفرد استعمال شده است مفسران می‌گویند مقام جمع الجمعی است و در جاهای دیگر نوعی تکثر وجود دارد. من در اینجا وارد بحث نمی‌شوم. رجوع کنید به تفاسیر ذیل همین آیه (دخلی جنتی.) اما مسیحیان معتقدند که مقصود خدا از این جمع آوردن این است که بگوید من با بیش از یک صورت متصورم و تکثر می‌شوم. از جمله رک: سفر تکوین ۱/۲۶؛ به ۷/۱۱.

دلیل دیگر که باز در عهد عتیق است تعبیر شدن از خدا به فرشته است. مثلاً از سفر تکوین ۱/۱۶-۱۳؛ به ۱/۱۸-۲۱؛ به ۱/۱۹-۲۲، نتیجه می‌گیرند که خدا در

قالب فرشته هم درمی‌آید.

در بعضی از آیات کتاب مقدس از روح‌القدس بخصوص به عنوانخدا نام برده شده است. مثلاً رک: اشعیاء نبی ۱۶/۴۸؛ به ۱۰/۶۳.

باز مطلب دیگری در عهد عتیق آمده است که موعود نبی اسراییل «مسیا»، از خودش دو موجود دیگر سخن می‌گوید: اشعیاء نبی ۱۶/۴۸؛ به ۱/۱۶؛ به ۹/۶۳ و ۱۰.

در عهد جدید به صورت بسیار صریح‌تری گفته شده است. اولاً در عهد جدید دقیقاً تصویر شده است که خدای متعال احساس کرد که گناه نخستین سرنوشت انسان‌ها را بد کرد (توجه به داستان امپراتور هند داشته باشید). به لحاظ کرونولوژیک و زمانی آن اهمیتی که مسیحیان به هبوط آدم می‌دهند، در فرهنگ ما وجود ندارد. مسیحیان معتقدند که جهان سه نقط عطف عمده دارد:

اول، هبوط حوا و آدم،

دو، تولد عیسی،

سوم، رستاخیز یا قیامت.

در اثر هبوط حوا و آدم گناهی دامنگیر بشر شد که به آن گناه جبلّی یا فطری یا اولیه ـ Original Sin می‌گویند. این گناه نسلاً بعد نسل به فرزندان آن دو منتقل شد. فقط یک فرقه از مسیحیان معتقدند انسان مسؤول اعمال خودش است و آن هم گروه ژانسنین‌ها[1] بودند که این گروه را می‌سوزاندند و می‌کشتند و این کار تا زمان پاسکال هم ادامه پیدا کرد. اما بقیه مسیحیان معتقدند که آن گناه به صورت ژنتیک به ما می‌رسد. خداکه دید نمی‌شود گناه را به طریق از بین ببرد به نظرش رسید که خودش بیاید و کفاره این گناه را بپردازد و فدیهٔ Redemption آن را بدهد. حضرت عیسی به دنیا آمد و ۳۳ سال شدیدترین شکنجه‌ها را تحمل کرد و بعد هم به فجیع‌ترین وجهی بر فراز صلیب جان داد. پس ما با تولد عیسی بری الذمه شدیم. مسیحیان در اینجا به دو دسته تقسیم می‌شوند: ۱. آنان که می‌گویند عیسی و رنج‌های او کفاره گناهان تمام انسان‌هاست ۲. آنان که می‌گویند کفارهٔ قائلان به خدایی عیسی است.

مرحله سوم ظهور ملکوت خدا و ورود به آن است که به آن رستاخیز گویند. از این رو یکی از دانشمندان الهیات مسیحی در قرن ۱۶ و اوایل قرن ۱۷ حساب کرد که از زمان هبوط آدم که در ۹ دسامبر روز جمعه ساعت ۹ صبح اتفاق افتاد تا تولد عیسی، ۴۰۰۴ سال طول کشیده است. این محاسبه را با توجه به تورات که تمام سال‌های زندگانی و تولد و وفات فرزندان حضرت آدم را دارد، انجام داده بود. از اینجا بود که از قرن ۱۷ به بعد بسیاری از متفکران مسیحی گفتند پس رستاخیز ۴۰۰۴ سال بعد از تولد عیسی خواهد بود و به مرکزیت آن تولد قائل شدند تا وجه تقارنی بین این دو قائل شوند. در بعضی از جزوات مسیحیان در همین عصر حاضر دیده‌ام که می‌گویند در سال ۴۰۰۴ میلادی رستاخیز به پا می‌شود!

می‌توانید برای مباحث رجوع کنید به این آیات به ترتیب صراحت: انجیل متی ۱۹/۲۸؛ قرنتیان دوم ۱۴/۱۴؛ انجیل لوقا ۲۱/۳ و ۲۲؛ به ۳۵/۱؛ قرنتیان اول ۴/۱۲ـ۶؛ نامه اول پطرس ۲/۱.

تثلیث در مسیحیت بسیار کم منکر داشته است. سه دسته به انکار آن برخاسته‌اند:

۱. سوسنین‌ها[2] ۲. یونیتارنی‌ها[3] ۳. مدرنیست‌ها.[4]

دسته اول در دورهٔ اصلاح دینی Reform یا Reformation پدید آمدند. دورانی که افرادی مثل کالون Calvin و لوتر Luther ظهور کردند (ولی نه لزوماً تحت تعلیم کالون و لوتر بلکه به علت جوّ و شرایطی که کل مسیحیت را در بر گرفته بود مثلاً برای تجدید نظر در تمام آنچه به آنها یاد داده بودند در تب و تاب افتاده بودند. سوسنین‌ها می‌گفتند نه عقل می‌تواند تثلیث را قبول کند و نه این آیات بر تثلیث دلالت دارند. اتین ژیلسون مورخ فلسفه و فیلسوف بزرگ روزگار ما کتابی دارد به نام فلسفه مسیحی در قرون وسطی که در فارسی تحت عنوان روح فلسفه در قرون وسطی ترجمه شده است. ژیلسون در این کتاب از کسانی است که می‌خواهند نشان دهند چیزی به نام فلسفه مسیحی بلامصداق نیست. برای توجیه این قول می‌گوید اگر مجموعه آیات و گزاره‌ها را از کتاب

1. Jansenist
2. Socinican
3. Unitarian
4. Modernists

مقدس بیرون بکشند و آنها را برهانی کنند باید به آن مجموعه گفت فلسفهٔ مثلاً مسیحی. بعد می‌گوید به نظر من تمام آنچه در کتاب مقدس آمده است به استثنای تثلیث برهانی شده است. این اعتراف ژیلسون برای من خیلی جالب است. علی هذا مشکل سوسنین‌ها این بود که نشان دهند دلیل نقلی هم بر آن وجود ندارد. بیشتر کتاب‌هایشان در ردّ همین ادلّه بود و به بیانات مجازی و کنایی متوسّل می‌شدند. یکی از علل پدید آمدن زبان دینی در فلسفه دین همین سوسنین‌ها بودند چون اینان خیلی در زبان گزاره‌های دینی دخل و تصرف کردند تا نشان دهند زبان گزاره‌ها دلالت بر تثلیث نمی‌کند.

دسته دوم یونیتارین‌ها هستند که موحدان معنی می‌دهد. این دسته از قدیم در مسیحیت وجود داشته‌اند و برخلاف سوسین‌ها که مربوط به قرن ۱۵ و ۱۶ هستند. در کتاب‌های خود ما بسیار سخن از موحدان مسیحی می‌رود. اعتقادشان در باب خدا مثل ما مسلمین است و به هیچگونه تثلیثی و تجسدی قائل نیستند و حضرت عیسی را پسر خدا نمی‌دانند، البته بزرگ‌ترین پیامبر الهی می‌دانند و مصر هم هستند و او را خاتم پیامبران هم می‌دانند و بعضی نیز خاتم نمی‌دانند.

دسته سوم یعنی مدرنیست‌ها معنای مدرنیته و مدرنیسم که می‌گوییم، ندارد. اینان دسته‌ای از متکلمان مسیحی‌اند که از اوایل قرن ۲۰ ظهور کردند و یک نوع تلقی Secular از دین به دست می‌دهند. یعنی می‌گویند دین آمده است تا زندگی این جهانی را ژرف و سرشار کند و بنابراین آیات کتاب مقدس را چنان باید تفسیر کرد تا به کار این ژرف‌سازی بیاید. دین نیامده است زندگی جهان بعدی را که به آن منتقل خواهیم شد تأمین کند بلکه برای رفع مشکلات روحی و معنوی آمده است. مثلاً برای جلوگیری از بدآیند و وسواس و دغدغه‌ها مضرّ و ناامیدی و... آمده است.

تعبیر سکولار دو خصیصه دارد. اولاً گوهر دین را اخلاق می‌دانند. ثانیاً این تلقی است که از دین آباء و اجدادی خود فرد معمولاً فاصله دارد. اینان نمی‌گویند که نجات فقط زیر سقف کلیسای مسیحیت امکان دارد. چنین اعتقادی را هم شورای دوم واتیکان در ۱۹۶۵ در اعلامیه یا مانیفست خود اعلام کرد. در این باره رجوع کنید به کتاب الهیات آزادی بخش ترجمه خانم لیلی مصطفوی کاشانی که در آنجا گفته است شورا تحت تأثیر مدرنیست‌ها دست به صدور چنین بیانیه‌ای زد. اگر مسلمانی هم مدرنیست شود، معتقد می‌شود که بقیه هم رستگار می‌شوند. بدیهی است که این دو خصیصه باعث می‌شود انسان تثلیث را نپذیرد. چون تثلیث نه تنها بر اخلاق تأثیر نمی‌گذارد بلکه تأثیر منفی می‌گذارد.

دوم اینکه مدرنیست‌ها به دین آباء و اجدادی خود سخت نمی‌چسبند. راینهوله نیبور از مدنیست‌های امروز مسیحیت به حساب می‌آید. نیبور دعایی دارد که در سه فقره است و بر آن است که پیام مسیحیت و تمام ادیان اینهاست او در خلوتهایش این دعا را می‌خوانده است: «خدایا چنان کن که ۱. ما هر چه را که قابل تغییر نیست بپذیریم ۲. چنان مقرر فرما که هر چه را قابل تغییر است به بهترین صورتی تغییر دهیم. ۳. خدایا چنان مقرر فرما تفاوت‌هایی را که با دیگران داریم هضم و قبول کنیم.» یعنی اگر چیزی قابل تغییر نیست، خدا دلی بدهی که فرد راضی شود. و شاخ به کوه نزند و باید انسان قبول کند هوش دیگری را ندارد که در غیر این صورت جسارت و کینه پیش می‌آید. کسی که تمام پیام دین را این امور بداند تثلیث به دردش نمی‌خورد. از این رو مدرنیست‌ها بیشتر به توحید قائل بودند و می‌گفتند توحید مقتضیات اخلاقی را بیشتر برآورده می‌کند. به نظر بنده هم توحید بیشتر به اخلاق وفا می‌کند.

مطلب دیگر این است که اسم‌هاب اب و ابن و روح‌القدس هم دلایل نقلی دارد و هم به این لغات، در متون مقدس تنصیص شده است.

جلسه نهم

بین دو مسأله تفاوت وجود دارد یکی اعتقاد به خدای سه‌گانه و دیگر اینکه یکی از این سه را پدر و دیگری را پسر و آن دیگر را روح‌القدس بخوانیم.

اول بپردازیم به نام خدای پدر. در کتاب مقدس هم در عهد عتیق و هم در عهد جدید گاهی لفظ پدر آمده است به تأویل خدای جامع و گاهی برای خدای اول اما به هر حال لفظ پدر در متن مقدس به کار رفته است. منتها اگر فرض کنیم که تصویر خدای Trion در مسیحیت مثلث باشد، لغت پدر گاهی بر زاویه بالایی و گاهی بر کل مثلث اطلاق شده است. همانطور که غالب مسیحیان قائلند و متکلمان ایشان هم به تأکید گفته‌اند، لغت پدر همه جا در معنای یکی از این رؤوس نیست. گاهی به معنای خدای اول و گاهی به معنای مجموع این سه است که از آن به خدای جامع تعبیر می‌کنند.

در این موارد که عرض می‌کنم لغت پدر به معنی خدای جامع به کار رفته است: قرنتیان اول ۶/۸؛ رساله به عبرانیان ۹/۱۲؛ رساله یعقوب ۱۷/۱. در این آیات خدای جامع، خالق همه موجودات تلقی شده است.

گاهی از او به عنوان پدر اسراییل نام برده شده است، پدر بنی اسراییل. چون اسراییل رد معنی در فرهنگ یهودی ـ مسیحی دارد. گاهی فقط لقب حضرت یعقوب(س) است که گفته‌اند در زبان عبری به معنی «بندهٔ خدا» است. ولی گاهی اسراییل به مجموعه اسباط دوازده‌گانه که نسبشان به یکی از فرزندان حضرت یعقوب می‌رسد، گفته می‌شود. در زبان فارسی که لغت اسراییل را دیدید که در معنای اول است به یعقوب و اگر در معنای دوم بود به بنی‌اسرائیل ترجمه کنید.

در دو جا خدای جامع به معنی پدر بنی اسرائیل به کار رفته است: سفر تثنیه ۶/۳۲؛ اشعیاء نبی ۱۶/۶۳. در موارد دیگر هم از همین خدا به عنوان پدر مؤمنان نام برده شده است مثلاً رک: انجیل متی ۴۵/۵؛ به ۶/۶ و ۹ و ۱۴؛ رساله به رومیان ۱۵/۸.

برای مواردی که پدر به معنای رأس این مثلث است و یکی از رؤوس ثلاثه آن، رک: انجیل یوحنا ۱۴/۱ و ۱۸؛ به ۵۴/۸؛ به ۱۲/۱۴ و ۱۳. در این گونه موارد خدای پدر در حال ارتباط و سخن گفتن با یا شکوای خدای پسر را شنیدن است.

نکته دیگر در مورد ارتباط پدرهای زمینی با پدرهای آسمانی است. در میان مسیحیان بحث توماس آکوییناس در مورد تمثیل بالا رونده و تمثیل پایین آینده خیلی مهم است. مشکلی که از قدیم الایام و حتی پیش از پیدایش دین مسیح وجود داشته است این است که الفاظ و مفاهیمی که هم در مورد انسان و هم در مورد خدا به کار می‌روند، وقتی در مورد خدا به کار می‌روند چه معنایی دارند؟ مثلاً می‌گوییم فلانی عالم است و دربارهٔ خدا هم می‌گوییم عالِم است و یا وقتی می‌گوییم حسن می‌بیند و می‌شنود، معنای مشخصی دارد اما در مورد خدا چنین نیست و... این بحثی است که حتی در آثار افلاطون هم هست. یکی از جواب‌های فراوان به این سؤال این است که معنای هر دو دقیقاً یکی است. که کاری به درستی یا نادرستی آن نداریم. یک جواب این است استعمال آنها را در مورد انسان معنایشان را می‌دانیم اما در مورد خدا نمی‌دانیم و فقط به استناد به کتاب مقدس می‌گوییم که خدا بصیر و عادل و لطیف است. جواب اول به تشبیه و تجسیم می‌انجامد و جواب دوم به لادری‌گری Agnostisism. جواب سوم که بیشتر در میان فلاسفه و متکلمان ما متداول است این است که همان معنایی را دارند که در مورد انسان به کار می‌روند، منهای جهات امکانی. جهات امکانی آن صفات را حذف کنید هر چه باقی ماند به خدا نسبت دهید. مثلاً صفت سمع را که به زید نسبت می‌دهیم فقط ممکن الوجودها می‌توانند آن جهات را داشته باشند. از این نظر می‌گفتند وقتی می‌گوییم خدا عالم است، یعنی عالم به مصنوعات است یا خدا بصیر است یعنی خدا عالم به متبصرات است و... هر یک از اینها توضیح لازم دارد که چون به بحثمان مربوط نمی‌شود از آن صرف‌نظر می‌کنیم.

دیدگاه چهارمی توماس آکوییناس ابداع کرد و آن دیدگاه تمثیل Alegoryاست. وقتی نجار لغت مثلث را به کار می‌برد با استعمال آن از جانب ریاضیدان، چه فرق با هم دارند، آیا این دو اشتراک لفظی با هم دارند؟ مسلماً چنین

نیست. آیا اشتراک معنوی در کار است؟ یعنی آیا به یک معنا به کار می‌برند؟ گویا این هم در کار نیست. چون مثلث نجّار سه بعد دارد اما مثلث ریاضیدان دو بعد زیرا در هندسه مسطحه طول و عرض دارد اما ضخامت ندارد. و اگر چنین شکلی باشد باز نجار می‌گوید این شکل مثلثا ست اما ریاضیدان آن را مثلث نمی‌داند چون باید اضلاع خط باشند و اینها سطحند و ثانیاً مستقیم باشند که اینها مستقیم نیستند و اعوجاج و تضرس دارند. پس نه اشتراک لفظی است و نه معنوی. و می‌گویند بین این دو امری دائر نیست.

اولین بار در فرهنگ فلسفی بشر، توماس آکوییناس گفت بین این دو یک چیز دیگری وجود دارد به نام تمثیل. تمثیل از اشتراک معنوی پایین‌تر و از اشتراک لفظی بالاتر است. نجاران اول بار لغت مثلث را به کار بردند و بعد ریاضیدانان مثلث نجاران را آرمانی سازی Idealization کردند، یعنی ویژگی‌هایی را که در عالم تحقق هست و از نظرمان نامطلوب و مزاحم است، حذف کنیم. پس گفتند ۱. ولو تمام مثلث‌های جهان را که دقیق شویم، این تضرس و دندانه در آنها وجود دارد، اما فرض می‌گیریم که این تضرس در کار نیست. ۲. ولو هر مثلثی در عالم واقع یک انحنایی دارد و هر قدر هم با دستگاههای دقیق بسازید باز هم انحنایی دارد و هر قدر هم مثلثی را نازک بتراشید باز هم ضخامتی دارد، ولی فرض کنید، این ضخامت وجود ندارد. این مثلث آرمانی است یعنی در عالم خارج تحقق ندارد. حالت تثلیث ریاضیدان با مثلث نجار تمثیل است و شباهت. نه عین همند و نه مغایر هم. این کار در امور غیر از مثلث هم صورت می‌گیرد. آکوییناس مثال وفاداری را می‌زند. در عرف انسان‌ها وقتی که به سگ نسبت وفاداری را می‌دهیم، چنین است. مثلاً می‌گوییم فلانی وفادار است و از طرفی هم می‌گوییم این سگ نسبت به صاحبش خیلی وفادار است.

آکوییناس می‌گوید صفات را که هم برای انسان و هم برای خدا به کار می‌بریم، نه اشتراک لفظی دارند و نه اشتراک معنوی بلکه حالت تمثیل را دارند. به هر سه انسان و خدا و سگ وفاداری نسبت می‌دهیم. هر صفتی را که به انسان نسبت می‌دهید (به تعبیر من) صفر بگیرید و ببینید وقتی به خدا نسبت می‌دهید زیر صفر می‌رود یا بالای صفر و در مورد سگ هم همینطور. ایشان می‌گوید با این مقایسه می‌بینیم وفاداری انسان نمونه عالیتری از وفاداری است تا وفاداری سگ. پس وفاداری سگ زیر صفر می‌رود اما وفاداری خدا از انسان بالاتر است پس روی مدار مثبت می‌رود. البته منفی و مثبت ارزشی مرادم نیست، بلکه منفی و مثبت ریاضی را منظور دارم چون سگ هم وفاداریش ارزش دارد. در این صورت وفاداری انسان کمرنگ‌تر از وفاداری خدا و پررنگتر از وفاداری سگ است. بنابراین تمثیل وفاداری سگ به وفاداری انسان فروآینده Descending و وفاداری خدا نسبت به وفاداری انسان بالا رونده یا فرارونده یا تصاعدی Ascending است.

از این نظر اشتراک معنوی بین اینها نیست که عناصری که در وفاداری سگ وجود دارد وفاداری انسان وجود ندارد و به همین ترتیب، عناصر موجود در وفاداری خدا بیشتر از وفاداری انسان است. مثلاً در وفاداری انسان محاسبه هست اما در وفاداری سگ محاسبه نیست. از آن طرف در وفاداری خدا عاقبت امور را در نظر گرفتن هست ولی انسان در وفاداریش، عاقبت امور را در نظر نمی‌گیرد بلکه وضع فعلی را می‌بیند.

[سؤال: این همان اصطلاح منقول منطقیون نیست؟

ـ نزدیک به منقول است. در دو لفظ منقول ممکن است اشتراک لفظی وجود داشته باشد. مثلاً حج به معنای قصد کردن و حج شرعی اشتراک لفظی دارند.]

بحث اصلی ما این بود که ما به این رأس مثلث پدر می‌گوییم و پدرهایی را که ما را به وجود آورده‌اند هم، پدر می‌گوییم، حال این دو چه نسبتی با هم دارند؟ مسیحیان بعد از آکوییناس می‌گویند حالت تمثیل دارند، پدری ما نسبت به پدری خدا شعاع کمرنگ‌تری است. از این نظر تعبیر انعکاس کمرنگ پدری خدا را در متون مسیحیان می‌بینند.

دو نکته دیگر عرض کنم. خدای اب خدای ابن را به وجود آورده است، این ایجاد کردن به وجود آمده است. یعنی چنین نبوده است که مدت‌ها بگذرد و اب بدون ابن باشد و بعد صاحب ابن و فرزند شود. لذا عیسی مسیح

صبغه‌ای ازلی غیر از صبغه‌اش مثلاً در ۲۰۰۰ سال پیش به هنگام تولد، داشته است. این قول نظیر چیزی است که ما در مورد ائمهٔ خودمان داریم «بکم فتح الله و بکم یختم» یعنی خدا آفرینش را با شما آغاز کرد یعنی اولین موجودی که آفریده شده است، اینان بوده‌اند و ازلی هستند. یا مثلاً «اول ما خلق الله نوری» که حدیث نبوی است یا این حدیث قدسی که «اول ما خلق الله نور محمد(ص)».

نکته دوم را که مفصل بحث می‌کنم در مورد افعال خداست که چون بعداً به آن می‌رسیم در همانجا بحث خواهم کرد.

و اما در مورد پسر خدا. لغت پسر چند جا در متون مقدس به کار رفته است که به عنوان تنها فرزند خداست. مثلاً رک: یوحنا ۱۴/۱ و ۱۸؛ به ۱۶/۳ و ۱۸؛ نامه به غلاطیان ۴/۴.

بعضی جاها پسر به عنوان مسیح و برگزیدهٔ خدا مطرح شده است. انجیل متی ۲۲/۸؛ به ۶۳/۲۶؛ انجیل یوحنا ۴۹/۱؛ به ۲۷/۱۱.

در دو جا راجع به تولد خاص این خدای پسر سخن گفته شده است که از طریق عمل روح‌القدس بوده و در قرآن هم این تولد به روح‌القدس نسبت داده شده است: انجیل لوقا ۳۲/۱ و ۳۵.

در یک سلسله آیات آمده است که این خدای پسر هیچ وقت از فرزندی خدا نمی‌افتد، همواره بوده است و خواهد بود. مثلاً در مزامیر ۷/۲؛ اعمال رسولان ۳۳/۱۳؛ نامه به عبرانیان ۵/۱.

کار خدای پسر وساطت است او واسطه Mediator است. این وساطت دو بعد دارد یکی وساطت در خلق و دیگری وساطت در نجات است. وساطت در خلق یعنی خدا هر موجودی را به توسط این خدا خلق می‌کند. اگر بخواهیم به عرف فیلسوفان رجوع کنیم، خدای پسر در حکم صادر اول است. این وساطت در خلق در لسان ادعیه ما به ائمه زیاد نسبت داده شده است.

برای وساطت در خلق رک: یوحنا ۳/۱ و ۱۰؛ نامه به عبرانیان ۲/۱ و ۳.

وساطت در نجات یعنی هر که طالب فلاح و رستگاری است باید از طریق خدای پسر به نجات و نه غیر از او، دسترسی پیدا کند. تا سال ۱۹۶۵ که شورای واتیکان دوم بیانیه‌اش را اعلام کرد، این وساطت مسیح در نجات به گونه‌ای تفسیر می‌شد که خواهان رستگاری و سعادت ابدی باید به دین مسیح درآید و مسلمان و یهودی و بودایی و... به فلاح نمی‌رسند. شورای دوم بعد از ۳ سال در ۱۹۶۵ بیانیه‌ای منتشر کرد که یکی از فقراتش این بود که فلاح و نجات خارج از سقف کلیسا هم امکانپذیر است. در این صورت وساطت مسیح در نجات و رستگاری Salvation این معنا را یافت که غیر مسیحی را هم مسیح نجات می‌دهد چه اسم عیسی را بداند و چه نداند. مثل اینکه بگوییم چه کارفرما را بشناسید و چه نشناسید، این حقوق شما از زیردست آن کارفرما بیرون آمده است. جالب است که این نوع وساطت را هم در ادعیه خودمان به ائمه نسبت می‌دهیم.

در مورد وساطت در نجات رک: نامه به افسسیان ۱/۳ـ۱۴.

در باب روح‌القدس رک: انجیل یوحنا ۱۶/۷ـ۱۵؛ به ۱۶/۱۴ و ۱۷ و ۲۶؛ نامه به رومیان ۲۶/۸.

ویژگی‌های منسوب به روح‌القدس را برای این مطرح می‌کنم که بعضی از شبهات برخی از مدرنیست‌ها را جواب نقلی داده باشیم. به روح‌القدس علم و عقل نسبت داده شده است. مثلاً در اشعیاء نبی ۱۰/۶۳؛ نامه به افسسیان ۳۰/۴. اراده هم نسبت داده شده است: اعمال رسولان ۷/۱۶؛ قرنتیان اول ۱۱/۱۲. صفات دیگری مثل سخن گفتن، جست‌وجو کردن، گواهی و شهادت دادن و امر کردن و حتی وحی و الهام کردن و...

بعضی از مدرنیست‌های مسیحی گفته‌اند روح‌القدس موجود جوهری یا جوهر نیست بلکه نیرو است مثلاً زید خود جوهر است و نیروهایی مانند عقل و حافظه و... دارد. این نیروها موجود علی‌حده‌ای نیستند بلکه اعراض زید هستند. این عده از مدرنیست‌ها می‌گویند روح‌القدس موجود ثالثی نیست بلکه نیرو یا قوه‌ای از قوای خدای متعال است. در مقابل، سنت‌گرایان می‌گویند اگر نیرو بود که نمی‌شد سخن گفتن و آن ویژگی‌ها را به او نسبت داد. حتی از این صرح‌تر، در بعضی آیات کتاب مقدس آمده است که روح‌القدس با نیروی خودش

دو تاست که نشان می‌دهد روح‌القدس خود یک جوهری است. مثلاً در انجیل لوقا ۱۴/۴؛ به ۳۵/۱؛ اعمال رسولان ۳۸/۱۰؛ قرنتیان اول ۴/۲.

روح‌القدس رسالتی دارد و آن در پدید آوردن خدای پسر از خدای پدر است و این خودش از رازهای کلام مسیحی است. چیزی است که عقل تحمل آن را ندارد چون چگونه امکان دارد که موجودی در اینکه خود آن موجود از آن موجود بیرون بیاید واسطه باشد؟ می‌گویند خدای پسر صادر اول است بعد می‌گویند برای صدور آن واسطه‌ای لازم است که روح‌القدس است. به لحاظ عقلی روح‌القدس باید مقدم بر خدای پس باشد. مسیحی نمی‌گوید این تناقض است بلکه می‌گوید راز Mysteny است. مسلمانان هم در برخی امور می‌گویند حکمتی در آن حتماً هست.

نقش روح‌القدس در خلق و نجات تکمیل کار خدای پسر است کار او تکمیل‌گری Supp Lementary است. مثل کاری که رئیس اداره می‌کند یعنی بقیه کار را به فلان کارمند ارجاع می‌دهد تا کار رئیس را تکمیل کند. کارمند هم زیردست وقایع است و هم تکمیل‌گر. چنین حالتی هم بین خدای پس و روح‌القدس وجود دارد. رک: سفر تکوین ۳/۱؛ ایوب ۱۳/۲۶؛ لوقا ۳۵/۱؛ یوحنا ۳۴/۳؛ قرنتیان اول ۱۲/۴ـ۱۱؛ نامه به افسسیان ۲۲/۲.

افعال الهی

در کلام مسیحی تقسیم‌بندی‌های کلامی اسلامی در مورد افعال الهی وجود ندارد. در کلام مسیحی گفته می‌شود خداوند دو کار عمده انجام می‌دهد ۱. تقدیر Diuine Decree(s) ۲. خلق D. Creation منتها هر یک از اینها یک سلسله شعب و فروعاتی دارد ولی هر کاری که از خدا صادر می‌شود عندالتأمل یا از نوع تقدیر است یا از نوع خلق.

به نظر مسیحیان تقدیر الهی یعنی «طرح یا هدف ازلیی که در آن همه موجودات آینده در نظر گرفته شده‌اند.»

بین طرح و هدف فرقی وجود دارد. آخرین مرحله هر طرحی Design را هدف گویند. معمار خانه‌ای را که ما از طرحش بی‌خبریم و بعد از دو سال می‌بینیم همین الان در ذهنش مجسم می‌کند. این آخرین حالت، هدف معمار است و مراحل قبلی را طرح گویند. به قول علمای بلاغی طرح و هدف حالت غایت و مغیا را دارد. برای موجودی که در بند زمان باشد طرح و هدف دو چیزند. اما برای خدا این دو بر هم انطباق دارند. خدا ازلی است یعنی اینکه پس از مدتی خدایی کردن این طرح القاء پیدا نکرده است. خدا، خدا ودنش همان و دارای این طرح و هدف بودن هم همان.

منظور از آینده این است که موجودات آینده Coming نسبت به ازلی آینده‌اند. این آینده در مقابل گذشته که به کار می‌بریم، نیست. آیندهٔ بعد از ازل منظور است.

با توجه به این تعریف آیا تقدیر است یا بیش از یکی؟ یکی باید باشد و با صیغه مفرد باید بیاید اما در متون مسیحی با صیغه جمع (s) می‌آید. مسیحیان می‌گویند درست است که خدا یک طرح بیشتر ندارد و تا ابد هم مشغول اجرای همین طرح است در عین حال با توجه به اجزاء و ابعاض آن طرح می‌توان گفت که تقدیر ساختن این چوب یا کره یا ایجاد طوفان و شکست آن قوم در جنگ و... و صیغه جمع به کار می‌بریم. مثل اینکه مدیر دانشکده‌ای یک برنامه برای همه دانشجویان بریزد. اما گفته شود برنامه‌ای که مدیر برای حسن ریخت و برنامه‌ای که برای حسین و زهراء و... ریخت. یعنی دم از برنامه(ها) زد.

گفتیم در این تقدیر همه موجودات گنجانده شده‌اند. یکی از این موجودات هم گناهان است و این مشکل درست می‌کند، اگر از ازل گناهان در نظر گرفته شده باشند آیا با عدل و سایر صفات خدا منافات ندارد؟ خدا خود مقدر کرده است اما خود او مسؤول نیست؟ چگونه از لحاظ اخلاقی برای الذمه است؟ جواب را اجمالاً می‌گویم اما بحث مفصل‌تری می‌طلبد.

مسیحیان عموماً می‌گویند با تمام این احوال خداوند را نمی‌توان مسؤول دانست. چون این تقدیر الهی گناهان را تقدیر ترخیصی Permessive Decree است. وقتی به آن صفات عالیه‌اش خدشه وارد می‌شود که تقدیر گناهان تقدیر الزامی Obligatory D. باشد. تقدیر الزامی مثل اینکه کسی را وادار کنیم در دادگاه شهادت دروغ بدهد که

مسؤول این شهادت منم. اما در تقدیر ترخیص گفته می‌شود می‌خواهی شهادت راست بده و می‌خواهی دروغ شهادت بده. ترخیص یعنی کسی را به حال خود رها و آزاد گذاشتن.

به نظر من این جواب قانع‌کننده نیست. جواب‌های دقیق‌تری شاید به آن نتوان تهیه کرد. بعداً به آن می‌پردازم.

جلسه دهم

در باب تقدیر الهی یک سلسله ویژگی‌هایی در خود متون مقدس مسیحی آمده است. اولین ویژگی که در خود تعریف هم آمده بود، این است که تقدیر الهی ازلی است. برای این ویژگی رک: نامه به افستیان ۱۱/۳.

ویژگی بعدی اینکه تقدیر الهی بر اساس حکمت الهی است یا حکیمانه است. رک: نامه به افسسیان ۳/۹ـ۱۱. مسیحیان معتقدند که این حکمت، قابل فهم بشر نیست چون از طرفی گفته می‌شود تقدیر براساس حکمت است و از طرفی می‌بینیم کودکی فلج به دنیا آمد چنین می‌نماید که بعضی از انسان‌ها بعضی از حکمت‌های مندرج در تقدیر الهی را درک و فهم می‌کنند.

ویژگی دیگر اینکه، تقدیر الهی قطعی است. معنای قطعی بودن یا Efhectual بودن چیست؟ گاه ما تقدیری می‌کنیم و این تقدیر به تعبیر منطق سه شکل قضیه شرطیه است. مثلاً می‌گوییم اگر حسن از ساختمان ۴۰ طبقه بیفتد، می‌میرد. این خود نوعی تقدیر است ولی قطعی نیست چون در آن قید و شرط وجود دارد. نگفته‌ایم می‌افتد تا بمیرد یا نمی‌افتد تا نمیرد. یا می‌گوییم آب ۱۰۰ درجه سانتی‌گراد حرارت ببیند به جوش می‌آید. اما نگفته‌ایم که این صد درجه را می‌بیند تا به جوش بیاید یا نمی‌بیند تا به جوش نیاید. اینها تقدیراتی هستند که عالمان علوم تجربی کشف می‌کنند. تنسیق منطق آنها، تنسیق شرطی است. اما تقدیرات قطعی الهی اگر بخواهد تنسیق منطق پیدا کند، در قالب قضیه حملیه بیان می‌شود. مثلاً گفته می‌شود حسن فلان روز می‌میرد و... به قول قدمای ما در قالب قضیه حملیه بتیّه بیان می‌شود (قضایای شرطی یا قضایای حملی مردده المحمول فرق دارند. فرض کنید اگر بگوییم «این کسی که می‌آید یا حسن است یا حسین». این جمله فرق می‌کند با اینکه بگوییم «هر عددی یا فرد است یا زوج». اولی حملیه است منتها مردده المحصول اما دومی قضیه شرطیه منفصله است. یا فرض کنید می‌گوییم «هر کس در این امتحان قبول شود یا در فلان دانشکده یا در این دانشکده یا در آن دانشکده، ورود می‌یابد». که حملیه

مردده الحصول است یعنی محصول دو شق یا سه شق یا n شق دارد.)

این که مقدرات الهی قطعیند، در اشعیاء نبی ۱۰/۴۶، آمده است.

این قطعی بودن گاه عام است و گاه خاص. این راکه تا حال می‌گفتیم به مع نی عام بود اما به معنی خاص این است که عمل هیچ انسانی نمی‌تواند تقدیرات الهی را عوض کند. عام بودن به این معنا بود که هیچ موجودی نمی‌تواند تقدیر الهی را تغییر دهد یا نقض یا عوض کند. اما در تقدیر به معنی خاص علی الخصوص انسان چنین کاری نمی‌تواند بکند. مثلاً در اعمال رسولان ۳۲/۲؛ نامه به افسسیان ۸/۲؛ آمده است که اجرای تقدیر الهی به عمل هیچ انسانی بستگی ندارد. اصلاً خود اعمال انسان‌ها مشمول تقدیر الهی است. مثل اینکه من معمار طرحی را برای ساختمانی در نظر گرفته‌ام و آهن و چوبی را در آن به کار بگذارم، بعد کسی بگوید نبادا این دو را که کنار هم گذاشته‌ای باعث خوردگی چوب شود. من معمار در جواب بگویم که آهن و چوبی اختیار کرده‌ام که تماس آنها با هم خوردگی در چوب ایجاد نمی‌کند و سخنی از این بالاتر هم بگویم و آن اینکه اصلاً خود من کنار هم قرار گرفتن این دو را تقدیر کرده‌ام. پس دو حالت وجود دارد یکی اینکه در نظر داشته‌ام که این آهن باعث خوردگی یا شکستن چوب نمی‌شود نکته دوم اینکه خود من تماس و اصطکاک این دو را تقدیر کرده‌ام و در نظر گرفته‌ام.

اولاً می‌گوییم اعمال انسان‌ها نمی‌تواند تقدیرات الهی را عوض کند و بالاتر اینکهخود نفس عمل انسان هم از تقدیرات الهی است و بنابراین خدا که می‌بیند عمل انسان‌ها تقدیر او را به هم می‌زند، خود آن عمل را جزو مقدرات قرار نمی‌دهد.

ویژگی دیگر اینکه خود خدا هم طرح خود را عوض نمی‌کند. تا اینجا سخن از این بود که طرح خدا را عده‌ای نمی‌توانند مانع اجرا شوند. حالا بحث این است که آیا خود خدا طرح خود را می‌تواند عوض کند؟ یعنی مثل معماری باشد که از طرح پیشین خود منصرف شود؟ مسیحیان می‌گویند این امکان ندارد چون در تفکر مسیحی با بداء و نسخ مخالفت وجود دارد. ما هم به بداء که در امور تکوینی است و هم به نسخ که در امور تشریعی است، قائلیم. این هر دو را مسیحیان نادرست می‌دانند.

در این باره رک: کتاب ایوب ۱۳/۲۳ و ۱۴؛ اشعیاء نبی ۱۰/۴۶؛ لوقا ۲۱/۲۲.

ادلهٔ نقلی‌ای که آوردم که خدا طرح خود را عوض نمی‌کند جزو وحی مقدس بود اما یک استدلال عقلی ـ اخلاقی هم بر این شده است و آن اینکه خدا با وفا و راستگو است و اقتضای این دو این است که خدا طرح خود را عوض نکند. این استدلال را کسانی مانند آنسیلم قدیس کرده‌اند. به نظر من این استدلال تمام و تام نیست. (از طریق عدم تغییر علم الهی، عدم تغییر تقدیر الهی مستدل و مدلّل نمی‌شود.) وقتی این استدلال تام بود که تقدیرات الهی دو ویژگی می‌داشتند: یکی اینکه تقدیرات الهی به اطلاع موجودات ذی‌شعور می‌رسید مثلاً اگر خداوند تمام تقدیراتش را برای ما انسان‌ها بازگو کرده بود، در آن صورت می‌گفتیم حالا اگر عوض کند خلاف وعده و راستگویی اوست و می‌دانیم که تقدیر الهی به اطلاع هیچ موجود دیگری کاملاً نرسیده است. ثانیاً در صورت به اطلاع آن موجود ذی شعور هم اگر رسیده باشد باید به او گفته باشد که این تقدیر همیشگی من است تا تغییر آن موجب خلف وعده یا کذب در قول باشد.

[سؤال: آیا تقدیراتی که در کتاب مقدس آمده است، دلالت بر دائمی بودنشان نمی‌کند؟

ـ در کتاب مقدس که همه تقدیرات بیان نشده است. بعضی از جزئیات بیان شده است و این جزئیات تغییر ندارد و این امر با این که کل طرح تغییر کند سازگاری دارد. فرض کنید معماری بگوید در این طرح می‌خواهم ساختمان را پنج طبقه می‌سازم و تغییر نمی‌دهم اما این قول با این که پنج طبقه بودنش محفوظ بماند ولی سایر اجزاء و ابعاض آن تغییر کند سازگاری دارد. مگر اینکه سخن دیگری گفته شود و شاید در ذهن شما هم همین باشد. که طرح الهی یک پارچه است و بعض از آن اگر بخواهد تغییر کند به قیمت تغییر کردن کل تمام می‌شود که اتفاقاً بعضی از عرفای ما همین را گفته‌اند. که به نظر من حرف بی‌قوتی هم نیست.

ـ آیا مواردی هم هست که مشخص کرده باشد که این

تقدیر اصلاً تغییر نمی‌کند؟

ـ بله مثل همان تقدیر فرزندی عیسی.]

ویژگی دیگر تقدیر الهی فراگیری آن است. به این معنا که هم شامل اعمال خوب انسان می‌شود و هم شامل اعمال بد. رک: افسسیان ۲/۱۰؛ اعمال رسولان ۲/۲۳.

حتی امور دیگری را هم ذکر کرده است که خدا مقدر کرده است که مثلاً مدت عمر هر انسانی چقدر است. رک ایوب ۵/۱۴؛ مزامیر داوود ۴/۳۹.

محل اقامت هر انسانی و محل خواب و نشستن او از همان اول مقدر شده است. رک: مزامیر داوود ۱۷/۲۶۰.

نسبت به این ویژگی‌ها یک سلسله اعتراضات شده است.

اولین اعتراض این است که تقدیر الهی با آزادی و اختیار اخلاقی انسان سازگار نیست. من اول تفکیکی دربارهٔ این اشکال بکنم. ما مسلمانان هم با همین مشکل روبرویم و آن اینکه اختیارمان را از دست می‌دهیم. بنده می‌خواهم عرض کنم که این سخن دو وجه دارد یکی اینکه از تقدیر الهی، علم الهی را در نظر بگیرید و دیگر اینکه از آن، اراده الهی را در نظر آوریم و این دو با هم فرق می‌کند. قوت این اشکال هنگامی است که از تقدیر الهی، اراده الهی مراد شود. اگر بحث را ببریم روی دانستن خدا حل اشکال بسیار ساده خواهد بود. زیرا در جواب می‌گوییم مثلاً خدا می‌دانسته است که در روز سه‌شنبه ۷ شهریور ۱۳۷۴ در تهران، در دانشکده الهیات و در فلان اتاق من در حال گفتن فلان جمله‌ام. اما می‌دانسته است که مختارانه آن را می‌گویم. اگر خدا فعل مرا با صفت مختارانه بودنش می‌داند از دو حال خارج نیست یا من مختارانه انجام می‌دهم یا مجبورانه. اگر مجبورانه انجام دهم علم خدا به جهل تبدیل می‌شود آن هم جهل مرکب و مضاعف. برای جلوگیری از این تبدیل علم خدا به جهل باید فعل را مختارانه انجام دهم.

پس علم الهی نه فقط نافی اختیار انسانی نیست بلکه ضامن آن هم هست. به شرط اینکه خداوند فلان فعل را با وصف مختارانه بودنش پیش‌بینی کند. اما اگر تنافی تقدیر الهی با عمل انسانی از جهت اراده الهی یا خواست خدا باشد با جبر هعنان می‌شود. اگر انسان خلاف خواستهٔ خدا بکند، قدرت خدا لایتناهی و مطلق نیست و اگر مطابق آن باشد انسان مجبور خواهد بود. قدمای ما بیشتر مسأله را به ناحیه علم می‌برند. در آن رباعی که به نظر بعضی از آن خیام و به نظر عده‌ای از آن ابن قطب راوندی است و جواب آن را خواجه نصیر داده، بحث روی علم الهی است. «گر می‌نخورم علم خدا جهل بود». مسیحیان هم مانند ما، جوابی به مشکل اراده الهی و عمل انسانی نداده‌اند. البته از یک راه دیگری جواب داده شده است و آن همان است که به آن گفته شده است دفاع مبتنی بر اختیار Frecdom-will Deflis دفاع مبتنی بر اختیار که بحث مفصلش را جای دیگر کرده‌ام این است که خدای متعال خواسته است انسان‌ها

مختار باشند. همان را که در علم می‌گفتیم در اراده می‌گویند. در این صورت یا انسان‌ها مختارند یا مختار نیستند اگر مختار نباشند، خدا نتوانسته است اراده‌اش را تحقق بخشد و قدرت خدا محدود می‌شود و اگر انسان‌ها هم مختار باشند قدرت خدا هم محفوظ مانده است.

(افتادگی نوار)

... پس چه به لحاظ نظری و تئوریک این انتخاب Election خدا بی‌حکمت باشد و چه با حکمت خفی، در هر دو صورت نتیجه فرقی نمی‌کند. مسیحیان می‌گویند برگزیدگی خدا Election برای نجات بی‌حکمت نیست ولی حکمت خفیه و مجهوله دارد. از این نظر مسیحی معتقد است که در نجات عمل مهم نیست بلکه لطف الهی Grace مهم است که من ناجی شوم یا نشوم. نظیر همان جمله حضرت سجاد که فرمودند: «لسنا نتّکل فی النجاةِ علی اعمالنا بل بِفضلک علینا».

برای گزینش افراد برای نجات، رک: انجیل متی ۱۴/۲۲؛ نامه به رومیان ۵/۱۱؛ نامه به افسسیان ۴/۱.

دو نکته را تذکر بدهم: این گزینشی که محل بحث قرار گرفت یکی از دو تقدیر خاص انسان‌ها بود که تقدیر دیگر گمراهی و ملعنت شدگی است که در جلسه آینده

بحث می‌کنیم. ۲. گزینش دو معنای دیگر هم دارد که در متون مقدس به کار رفته است و اصلاً محل بحث ما نیست:

الف ـ گزینش بنی اسرائیل به عنوان قوم خدا. در قرآن هم از قول یهودیان به آن اشاره شده است که می‌گفتند ما اولیاء الله و اودّاء الله و ابناء الله و امثال ذلک هستیم. در مواردی هم خدا تصریح می‌کند که «انی فضلتکم علی العالمین...» در این مورد رک: سفر تثنیه ۱۰/۱۵؛ به ۷/۶ و ۷ و ۸؛ به ۳۷/۴؛ کتاب یوشع نبی ۱۳/۵.

ب ـ گزینش افرادی خاص برای منصب و سمت خاص یا خدمت خاص. مثلاً خدا می‌گوید ترا برگزیدم برای اینکه واعظ این کلیسا باشی یا سرپرست این معبد یا کمک‌کار فقرا در راه‌ها باشی. رک: تثنیه ۱۸/۵؛ کتاب اول سموئیل نبی ۱۰/۲۴؛ مزامیر داوود ۷۸/۷۰.

جلسه یازدهم

گفتیم از نظر مسیحیان دو فعل از افعال الهی مهم هستند و همه کارهای دیگر تحت این دو فعل قابل ادراک است. یکی تقدیر و دیگری خلق. گفتیم که تقدیر به دو معناست: ۱. عام که شامل حال همه موجودات هستی می‌شود و ۲. تقدیر به معنای خاص که شامل حال انسان‌ها و فرشتگان و شیاطین می‌شود که موجوداتی دارای علم و اراده‌اند. از میان تقدیرهای مربوط به انسان‌ها گفتیم دو تقدیر مهم است یکی تقدیر گزینش. دیگری ملعون شدگی و گمراهی یا ملعنت. گویا بحث گزینش را به پایان رسانیدم.

نظریه نفرین شدگی این است که خدا مقدر کرده است بعضی از انسان‌ها به نجات نرسند و از آن محروم بمانند علی‌رغم کوششی که برای رسیدن به آن می‌کنند یا نمی‌کنند. در اسلام تصریح به این معنا که خدا عده‌ای را برای این منظور انتخاب کرده است، نیامده است. با این همه بسیاری از آیات قرآن مؤید این می‌تواند باشد مثلاً آنجا که می‌فرماید: «لو شاء اللهُ لهدی الناس جمیعاً». معنایش این است که خدا نخواسته است همه را هدایت کند. «لو» امتناعیه است و لذا نشان می‌دهد مقدم این قضیه شرطیه، محقق نیست. از این قسم آیات در قرآن فراوان وجود دارد اگر چه هیچ جا گفته نشده است که من گروهی را برگزیدم برای اینکه ملعون بمانند. اما در بیش از ۱۰۰ آیه در قرآن با عبارات مختلف این معنا مستفاد می‌شود. فرق این نظریه با قرآن در تشخیص مصادیق است. قرآن می‌گوید خدا نخواسته است بعضی از انسان‌ها در هدایت باشند. ۱. این نظریه می‌گوید خدا نخواسته است زید نجات پیدا کند. مصداق نشان دادن در قرآن نیامده است.

اما عرفای ما در نوشته‌های عرفانی به نظر می‌رسد تحت تأثیر مسیحیت بوده‌اند. و آن در دفاعیه‌هاشان از ابلیس است. دفاع از ابلیس یک موضوع اساسی در عرفان اسلامی است و سردمدار این بزرگان سنایی غزنوی است. دیگران هم مانند عین القضات و استادش احمد غزالی هم از ابلیس دفاع کرده‌اند. البته این دفاع گاه

جنبه سوگواری و احساسی و عاطفی دارد و گاه هم جنبه کامل۳ استدلالی دارد. می‌گویند سجده نکردن ابلیس کار زشتی نبوده است. در دفاعیه بسیار زیبای سنایی که سوزناک و رقت‌انگیز است هم استدلال وجود دارد و هم احساسات. سنایی می‌گوید خدا از اول می‌دانست چه خواهد شد ولی مسابقه‌ای راه انداخت تا ابلیس را از بین ببرد. غرض اصلی خدا در ابر سجده این بود. می‌خواست شیطان را به گونه‌ای خوار و خفیف کند. از این نظر هم کسانی مانند لویی ماسینیون، اسلامشناس معروف فرانسوی به این قائلند که این دفاعیه‌ها تحت تأثیر نظریه نفرین شدگی مسیحیت بوده است.

در قرآن هم لعن برای شیطان به کار رفته است و هم رجم. در زبان عربی اصیل این دو لغت نشان دهندهٔ نوعی رانده شدن است که از قبل طراحی شده است. اگر گدایی به در منزل شما بیاید و او را نشانسید و او را ردّ کنید، این کار «نهر» است چنانکه قرآن می‌گوید «فاما السائل فلاتنهر». اما اگر در نمایشی با تمهیداتی که پیشتر ترتیب داده‌اید، کسی باید و کمک بخواهد و شما کمکش نکنید، تخفیفش کنید این کار رجم یا لعن است.

در مورد این نظریه نفرین شدگی رک: متی ۲۵/۱۱ و ۲۶؛ رساله پولس قدیس به رومیان ۱۳/۹ و ۱۷ و ۱۸ و ۲۱ و ۲۲؛ به ۱۱/۷ و ۸؛ رساله دوم پطرس ۲/۲؛ رساله یهودا ۴.

برنظریه نفرین شدگی هم یک سلسله اعتراضات شده است و آن اینکه این ترتیب خدا ظالم است و به عدل رفتار نکرده است.

در جواب این اشکال گفته شده است که ظالم یعنی کسی که عادل نیست و ناعادل کسی است که حق را که به دیگری دارد؛ نپردازد. پس ظلم و عدل در یک سیاق Contex مطرح می‌شوند و در آن منصور هستند. عدالت یعنی اعطاء کل ذی حق حقه، سپس گفته‌اند انسان‌ها بر خدا حق ندارند. مگر خدا به انسان‌ها امضا داده است که اگر فلان کارها را بکنید شما را نجات می‌دهم. بنابراین بر ملعونان هم ظلمی نشده است. به نظر من این جواب قابل قبول نیست. چون خداوند متعال ما را ایجاد کرده است و اگر اراده او نمی‌بود به قول انگلیسی‌ها روی آفتاب را نمی‌دیدیم و در همان کتم عدم می‌ماندیم. با این همه درست نیست که هر معامله‌ای که بخواهد با ما بکند، نمونهٔ ساده‌تر این است که پدر و مادری به یکی از فرزندانشان بیشتر و به دیگری کمتری لطف کنند و به آن که مظلوم واقع شده است بگویند تو حق اعتراض نداری چون اگر ما نمی‌بودیم و اصلاً به وجود نمی‌آمدی. البته این مثال فرق می‌کند چون به گفته فیلسوفان کار پدر و مادر علیت اعدادی است و کار خدا علیت ایجادی است ولی به هر حال در مسأله مورد بحث تفاوتی نیست بالاخره کسی، کسی را به وجود آورده است و این مجوز نمی‌شود بر او ظلم کند.

اشکال این نظریه را با یک عبارت دیگر بگویم. این نظریه درست می‌بود اگر همه حقوق از قراردادها برمی‌خاست. در این صورت گفته می‌شد که خدا کجا با شما قرار داد کرده است که فلان کارها را انجام دهید تا نجاتتان بدهد که حالا طبق قرارداد عمل نکرده باشد. اگر واقعاً تمام حقوق قراردادی Conventional باشد، هیچ قراردادی با خدا امضا نکرده‌ایم. ولی واقعیت این است که ما حقوق طبیعی داریم یعنی حقوق قراردادی. حالا وارد این بحث نمی‌شوم. پوزیتیویست‌ها معتقدند که تمام حق‌ها ناشی از قراردادهاست یعنی اگر قراردادی نباشد هیچ حق نخواهد بود. فرض کنید بنّایی با شما قرارداد می‌بندد که از صبح تا شب بیاید و در منزل شما بنایی کند اگر پول او را بدهید عادل و اگر ندهی ظالم هستی. یا من به دانشجویانی که تکالیف انجام دهند و حضور داشته باشند نمره قبولی می‌دهم که عادل خواهم بود و اگر نمره ندهم ظالم. به نظر می‌آید اکثر حقوق ما قراردادی است.

آیا حقوقی هم هست که طرفین با هم قرارداد نکرده‌اند اما یکی نسبت به دیگری حق داشته باشد؟ اگر چنین حقوقی وجود داشته باشد، حقوق طبیعی نامیده می‌شود. پوزیتیویست‌ها منکر این حقوقند. اگر این نظریه پوزیتیویست‌ها درست می‌بود، این اشکال وارد نمی‌شد. اما چون حقوق طبیعی هم داریم دیگر نمی‌توانیم از این نظر دفاع کنیم. اگر دیگری با انجام کارهای من نجات پیدا می‌کند من هم باید نجات پیدا کنیم. فرض کنید دو گدا پیش شما بیایند. هیچ یک طبق قرارداد از شما طلبکار نیستند اما اگر به یکی ۱۰ تومان و به دیگری ۱۰۰۰۰

تومان بدهید گدای اولی حق اعتراض دارد چون باید تفاوتی بین آنها نشان دهید بلاجهت توفیر نهادن و فرق گذاشتن معنا ندارد.

ما هم همینطوریم. نهایت آنکه ما هم گدایان درگاه خداییم. البته طلبکار نیستیم. من و تو عین هم خلوص و ریاضت و عبادت ورزیده‌ایم اما تو بهشتی می‌شوی و من جهنمی.

البته تمام مطالبی که گفتم براساس حسن و قبح ذاتی عقلی بود. اگر کسی حسن و قبح شرعی و الهی را قائل باشد، اعتراض من ناوارد است. به نظر اشاعره در فرهنگ ما و آنسلم در فرهنگ مسیحی که حسن و قبح عقلی نیست، اشکال وارد نمی‌شود.

در عین حال این سخن که ما از خدا طلبکار نیستیم، در متون مقدس تصریح شده است. بر این استدلال رک: انجیل متی ۱۴/۲ و ۱۵؛ رساله پولس قدیس به رومیان ۱۴/۹ و ۱۵. در این دو جا گفته شده است که اگر خدا هیچ کس را هم نجات ندهد باز ظلمی نکرده است.

این اشکال بی‌جواب ماند و نظریه نفرین شدگی قابل توجیه عقلی نیست.

[سؤال: در کتاب «عدل الهی» هم، همین استحقاق مطرح شده است.

ـ بله اتفاقاً آنجا واردتر است. مرحوم مطهری (رحمة‌الله علیه) و دیگران گفته‌اند که ما استحقاقی نداشته‌ایم. بنابراین اگر خدا به کسی فرضاً، علم و عقل و فهم و هوش بیشتری و به دیگری کمتر بدهد نباید بگوییم خدا ظلمی کرده است چون آن صاحب حق نبوده‌اند. همین اشکال بر این نظر هم وارد است زیرا حق طبیعی که وجود دارد. به این دلیل واردتر که مرحوم مطهری و امثال ایشان می‌گویند که هر کسی را خدای متعال دارای یک مرتبه‌ای از وجود کرده است و این مرتبه را کسی طلبکار نبوده است. ولی خود این مرتبه وجودی متفاوت هم محل بحث است. مانند این است که من بدانم در این کلاس هیچ کس ۲۰ هزار تومان ندارد و به یک نفر این پول را بدهم و خیلی بی‌طرفانه اعلام کنم این ضبط صوت را می‌فروشم و هر کس این مقدار پول را بدهد به او می‌فروشم. خدا هم ظرف‌های وجودی متفاوتی را به ما می‌دهد و بعد می‌گوید بهشت را می‌فروشیم و بهشت را به کسی می‌فروشند که این ظرف وجودی را داشته باشد. در واقع دو ظلم واقع می‌شود.]

برای بحث حق طبیعی رجوع کنید به دو کتاب خیلی جالب. زیرا به نظر من بسیاری از مسائل علی‌الخصوص آنچه مربوط به فلسفه حقوق می‌شود با این حق طبیعی حل می‌شود: ۱. «فلسفه حقوق» نوشته دکتر ناصر کاتوزیان از انتشارات دانشگاه تهران. بخش پوزیتیویسم حقوقی. ۲. «تاریخ و حق طبیعی» از لوی اشتراوس، ترجمه دکتر باقر پرهام، که از کتاب اول بهتر اما دشوارتر است و بسیار ذی‌قیمت.

به نظر خود من باید به حق طبیعی قائل باشیم. چون اگر به حق طبیعی قائل نباشیم به حق قراردادی هم نمی‌توان قائل شد. اگر طبق قراردادی شما از من طلبکار باشید و من به آن قرارداد عمل نکنم، عمل نکردن من ظلم تلقی می‌شود این عمل نکردن طبق قرارداد دیگری اگر باشد و آن دیگری هم طبق قرارداد دیگر و به همچنین تسلسل خواهد شد. اصلاً نفس اینکه انسان حق دارد از طرف قراردادش بخواهد که به مقتضای قرارداد عمل کن، خود یک حق طبیعی است. در غیر این صورت هیچ حق قراردادیی تثبیت شدنی نیست و اگر این پذیرفتید یک حق طبیعی را پذیرفته‌اید اگر چه به نظر من از همین راه سه حق طبیعی اثبات می‌شود.

[سؤال: از چه زمانی انسان حق طبیعی پیدا می‌کند؟

ـ از وقتی که شخص می‌شود. این سؤال خیلی جالبی است. اتفاقاً در اخلاق عملی یا کاربردی که مثلاً در پزشکی یا حقوق مورد استفاده قرار می‌گیرد، یک بحث تحت عنوان سقط جنین وجود دارد که آیا از لحاظ اخلاق صنفی پزشکی با موازین اخلاقی مطابق است یا نه؟ خیلی‌ها می‌گویند سقط جنین یا کورتاژ مطابق موازین اخلاقی نیست چون حیات کسی را از او سلب می‌کنیم. حیات را سلب نکردن حق طبیعی است نه قراردادی. مثل اینکه شما رولوری به دست بگیرید و مرا بکشید و در برابر اعتراض بگویید: مگر من امضا داده‌ام که شما را بکشم؟! حق طبیعی انسان‌ها این است که کشته نشوند. اشکال اینجاست که حق طبیعی از آن شخص Personality انسان

است. چنین یک تکه گوشت و خون است و حق ندارد. می‌توان لااقل گفت که چنین شخصیت نیست. شخص دارای سه ساحت علم، احساس و عاطفه، اراده است.

سؤال: موجودی که دارای خودآگاهی باشد چه؟

ـ در عالم تحقق موجودات دارای خودآگاهی، علم و احساس و عاطفه هستند ولی در عین حال قابل تصور است که موجودی خودآگاه باشد اما آن دو را نداشته باشد. امکان دارد که موجودی خودآگاه باشد اما اراده یا احساس و عاطفه نداشته باشد، گرچه مصداق نداشته باشد.

سؤال: آیا «شخص» با دمیده شدن روح است؟

ـ دمیدن روح دو ابهام دارد ۱. چه وقتی دمیده می‌شود؟ ۲. دمیده شدن یک مفهوم کلامی است و در بحث حقوقی به کار نمی‌آید. در بحث حقوقی باید مفهوم زیستی ـ روانی وارد کنیم.

سؤال: اگر خدا این حق طبیعی را داده باشد، ما دیگر ذی‌حق نیستیم.

ـ حق طبیعی یعنی حق که هر موجودی وقتی پدید آمد آن را دارد نه اینکه دیگری به او داده است. حق غیر از هیأت است. شما با این هیأتِ و ساختار روحی و بدنی به وجود آمده‌اید اما حق یک مفهوم ارزشی است و قابل خلقت نیست. حق‌هایی که جعل و خلق می‌شوند، قراردادی هستند.

سؤال: با خلقت این حق را به آدم می‌دهد یعنی حق همراه خلقت است.

ـ منظور شما این است که اگر موجودی حیات نداشته باشد طبعاً حق حفظ حیات هم ندارد. در اینجا موضوع عوض می‌شود. مثلاً اگر ما انسان‌ها بینایی نداشته باشیم آیا کسی می‌تواند بگوید بینایی ما را کسی حق ندارد بگیرد؟ اصلاً موضوع حق غیر از خود حق است. فرض کنید بنی نوع انسان دارای چشم نبودند، این حق طبیعی که کسی حق ندارد بینایی را از من بگیرد، اصلاً انعقاد پیدا نمی‌کرد. پس پیش فرض حق طبیعی، وجود موضوع است.

سؤال: آیا می‌توانیم بگوییم خود ساختار انسان سبب می‌شود که حقوق طبیعی از آن ناشی شود؟ یعنی طبیعت گمراهی هم در متن ساختارش باشد؟

ـ نه، فرض بر این است که من و زید و عمرو از یک نوع انسانی هستیم. و همه هم دارای یک نحوه معیشتیم. ولی چرا یکی از نجات نصیب می‌برد و دیگری نمی‌برد؟ ولو برای این نصیب نبردن یک نقص روحی را در او نشان دهید یا اختلافی در ساختارا جسمانی او نشان دهند.

سؤال: می‌توان گفت حکمت الهی اقتضاء می‌کرده است؟

ـ اگر منظور این باشد که شما دیگر سخنی نگویید و خفه شوید ما هم حرفی نداریم. مثل بعضی مسائل شرعی که اگر سؤال مطرح شود در مقابل می‌گوییم یک سلسله مسایل هست که نمی‌توان گفت در این صورت دیگر نمی‌شود دم برآورد. اما اگر بحث در این باشد که حکمت الهی روشن هم باید باشد، باید بگوییم حکمت آن بر ما روشن نشده است. اما از آنجا که خدا حکیم است باید قسمتی از وجوه حکمت‌آمیز اعمالش را بر ما روشن کند که این خود حکمتی است. چون اگر نشان ندهد دیگران در آن متزلزل می‌مانند. اگر این حکمت گفته شود، قبول می‌کنیم و گرنه می‌گوییم نمی‌دانیم. از کسی هم که چیزی را نمی‌داند اگر انتظار نداشته باشیم انکار کند متوقع هم نباید بود که قبول کند.]

دومین فعل الهی بعد از تقدیر، خلقت Creation است. بعضی خلقت را براساس تقدیر تعریف کرده‌اند و گفته‌اند خلقت یعنی اجراء و اِعمال تقدیر که تعریف بدی هم نیست و در مورد انسان هم آن را می‌توان گفت. زیرا اگر انسان منویات خود را به معرض اجرا بگذارد می‌گوییم خلقت کرده است. مطالبی دربارهٔ خلقت باید عرض کنم.

اولاً یک سلسله مباحث دربارهٔ خلقت به صورت کلّی هست و یکی هم یک سلسله مباحث دربارهٔ خلقت‌های خاص ~~خصها~~. در مورد خلقت‌های خاص مسیحیان به دو عالم بیشتر اعتقاد ندارند. ۱. عالم مادی Material World ۲. عالم روحانی Spiritual World. عالم مادی همان است که فلاسفه معمولاً به آن عالم طبیعت می‌گویند و عالم روحانی را شامل دو دسته موجودات یکی فرشتگان و دیگر شیاطین می‌دانند. این دو را ساکن عالم روحانی می‌دانند.

درباره خلقت رک: سفر تکوین ۱/۲؛ کتاب ایوب

۳۳/۴؛ ۲۶/۱۳؛ مزامیر داوود ۳۳/۶؛ کتاب اشعیاء نبی ۴۰/۱۲ و ۱۳؛ یوحنا ۱/۳؛ قرنتیان اول ۸۰/۶؛ رساله به کوسسیان ۱/۱۵-۱۷.

اگر خلقت را به معنای اجرای تقدیر بگیریم این خلقت را هم به خلقت از عدم، Cretioex Nihilo می‌گویند و هم به خلق از ماده مسبوق الوجود. اگر خدا این قطعه گچ را از هیچ به وجود آورده باشد خلق از عدم و اعمال تقدیر است و اگر از یک سلسله مواد اولیه به وجود آورده باشد یعنی کاری که الان گچسازان می‌کنند باز خلقت است. اما گاهی خلقت در متون مقدس اختصاص دارد به خلق از عدم.

به نظر مسیحیان خلقت، عمل ارادی و اختیاری خدای متعال بوده است یعنی بر خلاف کسانی که به فیض یا فیضان قائلند. در نظریه فیض عمل خلقت ارادی و اختیار نیست بلکه خاصیت اوست. مثل سوزاندگی آتش. وقتی آتش دست شما را می‌سوزاند آیا می‌گویید آتش با من لج کرده بود؟ یا دشمنی و خصومت داشت؟ مسلماً چنین نمی‌گویید چون خاصیت Prorerty آتش سوزانندگی است. نظریه فیّان یا فیض که نظر نوافلاطونیان است و ابداع فلوطین، می‌گوید خاصیت خدا آفریدن است نه اینکه عالماً و عامداً قصد کرده باشد چیزی را بیافریند. خلق، لبریزی وجود خدای متعال است.

عموم متکلمان مسیحی با توجه به متن مقدس، مخالف این نظریه‌اند. در عین حال از آنجا که هر عمل اختیاری موهم نیاز کننده آن کار است، مسیحیان می‌گویند خلقت نیازی از خدا را برآورده نمی‌کرده است چون خدا نیازی ندارد. می‌خواهند این دو را با هم جمع کنند و جمع این دو خیلی مشکل است. یعنی بین عمل ارادی و اختیاری و سودنبردن از آن عمل و اما هر دو نکته مورد تنصیص کتاب مقدس است.

برای هر دو نکته رک: نامه پولس قدیس به افسسیان ۱/۱۱؛ کتاب مکاشفه یوحنای رسول ۴/۱۱.

مطلب دیگر اینکه مسیحیان و عده‌ای معتقدند که کتاب مقدس نمی‌گوید خدا جهان را آفرید و کار جهان تمام شد. جهان مانند مصنوع بشری نیست که طراح آن بمیرد اما آن وسیله به کار خود ادامه می‌دهد. عالم هم در وجود و هم در ساختار و هم در کار کردنش آناً فاناً محتاج دائمی و غیرقابل زوال خدای متعال است.

این نظر خلاف رأی دئیست‌ها Deists است. دوئیست‌ها، الهیّان طبیعی قرون ۱۷ و ۱۸ در اروپا معتقد بودند که جهان مانند یک ساعت است و با مرگ ساعتساز به وجود خود ادامه می‌دهد.

برای این مسأله رک: اعمال رسولان ۱۷/۲۸؛ رساله پولس قدیس به عبرانیان ۱/۳. در این رساله آمده است که «خدا جهان را روز به روز باید حفظ کند» یعنی مستمراً به خدا نیاز دارد. نظیر آیه شریف «کل یوم هو فی شأن» که بعضی‌ها این آیه را به همین معنی گرفته‌اند که خدا باید آناً فاناً افاضه وجود کند.

یک سلسله خصایصی هست که دربارهٔ خلقت باید بگوییم.

نخست دربارهٔ زمان خلقت است. خلقت کی صورت گرفته است؟ متن مقدس مسیحیت می‌گوید که خلقت در آغاز صورت گرفته است و چیز دیگری نگفته است. مسیحیان در تفسیر این عبارت به راه‌های مختلف رفته‌اند، اما بیشتر اعتقاد بیشتر مسیحیان بر این است که «در آغاز» یعنی در ابتدای زمان و در اول آن. پس این خلقتی که کتاب مقدس در آغاز می‌داند باید خلقت عالم مادی باشد و شامل خلقت عالم روحانی نمی‌شود چون بعداً خواهم گفت که مسیحیان خلقت دوم را بی‌زمان می‌دانند.

نکته دوم این است که آیا همه جهان با خلق از عدم باشد؟ یا ممکن است تکه‌ای خلق از عدم و تکه‌ای خلق بر وجود مسبوق الوجود باشد؟ مسیحیان معتقدند که مراد از خلقت در کتاب مقدس همه وقت خلقت از عدم نیست، به هر دو معنای خلق است. خود کلمه خلق از عدم در کتاب مقدس به کار نرفته است، فقط در یکی از کتاب‌ها به کار رفته است که معمولاً مسیحیان [illegible] آن را مجعول می‌دانند. رک: مکابیان دوم ۷/۲۸. مسیحیان بر هیچ یک از مکابیان اول و دوم اتفاق ندارد و از این رو هم آنها را در کتاب مقدس نمی‌آورند. با این همه اندیشهٔ خلق از عدم در کتاب مقدس فراوان به کار رفته است مثلاً رک: کتاب تکوین ۱/۱؛ مزامیر داوود ۱۴۸/۵؛ ۳۳/۹؛ نامه پولس

قدیس به رومیان ۱۷/۴؛ نامه به عبرانیان ۳/۱۱.

ولی یک نکته وجود دارد و آن اینکه لااقل اولین خلق و اولین مرحله آن که صورت گرفته است، باید خلق از عدم باشد چون قبلاً ماده‌ای وجود نداشته تا از طریق آن ماده خلق صورت بگیرد.

مطلب بعدی هدف نهایی خلقت است. عده‌ای از مسیحیان اعتقادشان بر این بوده است که هدف نهایی خلقت، سعادت انسان است. به این علت به این مسأله رسیدند که دیدند اگر هدف نهایی خلقت را هر امری بخواهند تلقی کنند به خود خدا راجع می‌شود و این با استغناء خدا از غیر خودش منافات دارد. شاید سؤال پیش بیاید که به فرض سودی متوجه خدای متعال نباشد اما چرا سعادت انسان هدف خلقت است؟ شاید نه سودی عاید خدا شود و نه سعادت انسان هدف خلقت باشد. جواب این است از عاید نشدن سود را به اشرف بودن مخلوقات که انسان باشد منضمّ کنید. نتیجه می‌شود که سعادت این اشرف مخلوقات باید تأمین شود.

این نظریه که سعادت انسان هدف خلقت است، اشکال دارد که من نمی‌توانم مفصلاً وارد آن بشوم. هیچ وقت هدف یک ایجادی خود شخص موجَد نیست. به تعبیر دینی هدف خلقت، مخلوقات نمی‌توانند باشند. از این رو اکثر مسیحیان این نظریه را قبول ندارند. معنای این نظریه این می‌شود که من چیزی را می‌آفرینم تا آن آفریده را آفریده باشم و کار بی‌هدف و عبث می‌شود، کاری را با هدف می‌گویند که شخص با انجام آن به چیز دیگری برسد. مثلاً نوشتن نامه برای این است که دیگری از ما فی الضمیر ما مطلع شود یا تدریس برای آن است که معلومات شخص به دیگری منتقل شود یا از راه تدریس به ثروت برسد. هدف رسیدن به چیزی فوق یا لااقل ورای خودش است.

ارسطو می‌گفت گاهی امکان دارد که کاری هدفدار باشد اما هدفش خود آن کار باشد. مثال معروف ارسطو رقصیدن بود. می‌گفت رقاص برای این می‌رقصد که رقصیده باشد و به بدن خود آن حرکات را داده باشد. ارسطو تعمیمی می‌داد و قلمرو هنر را چنین می‌دانست می‌گفت اگر نقاشی، تابلویی می‌کشد تا بفروشد کاسب است نه هنرمند. هنرمند آن است که نقاشی بکشد برای اینکه نقاشی کشیده باشد.

اما به نظر من سخن ارسطو درست نیست. وارد بحث نمی‌شود اما فی‌الواقع در این گونه موارد هم لذت عائد از کار هدف است.

مسیحیان چیزی را به جای سعادت انسان می‌آورند که خیلی ابهام دارد و آن جلوه یا تجلی جلال الهی Divine Glory است. این قول نظیر آن حدیث قدسی یا منسوب به حدیث قدسی است که «کنت کنزاً مخفیاً (یا خفی) فأحببتُ ان اعرف مخلقت الخلق کی اعرف.»

این تجلی جلال الهی در کتاب مقدس تأییدات فراوانی دارد. رک: کتاب اشعیاء نبی ۷/۴۳؛ به ۲۱/۶۰؛ به ۳/۶۱؛ حزقیال نبی ۲۱/۳۶ و ۲۲؛ به ۷/۳۹؛ لوقا ۱۴/۲؛ رساله به رومیان ۲۷/۹؛ به ۳۶/۱۱؛ قرنتیان اول ۲۸/۱۴؛ رساله به افسسیان ۵/۱ و ۶ و ۱۲ و ۱۴؛ به ۹/۳ و ۱۰؛ رساله به کولسسیان ۱۶/۱.

اما دو نکته وجود دارد اول اینکه تجلی جلال الهی یک مفهوم مبهمی است. مطلب دوم تجلی جلال الهی همان کرّ علی ما فرّ است. بنا بود که خدا را بی‌نیاز نشان دهند اما خواستن جلوه‌گر شدن خود یک نیاز است. در جواب این اشکال گفته‌اند که تجلی الهی مانند نمایش توخالی برای تحسین یا خوشایند دیگران نیست کار خدا سیرک و تأتر نیست. تجلی جلال الهی برای این است که مخلوقات با دیدن آن استکمال پیدا کنند. در این صورت غرض استکمال مخلوقات است. در این صورت اشکال قبلی پیش می‌آید که مخلوق خودش هدف خلقت شده است. از این رو هیچ کدام از اینها درست به نظر نمی‌آید و عقل پسند نیست مگر اینکه برای عقل فضولی را موقوف بدانیم. (تفکیک تجلی جلال از جمال الهی که در میان ما وجود دارد، در میان مسیحیان نیست.)

در مورد بدیل‌های اندیشه خلقت هم مطالبی عرض کنم. اگر شما اندیشه خلقت را قبول نداشته باشید، برای وجود این جهان چه تبیینی به دست می‌دهید؟ مسیحیان این بدیل‌ها را هیچ وقت به صراحت قبول نمی‌کنند اگرچه با تفسیرهایشان گویا بعضی را قبول دارند. من این بدیل‌ها را در همین دانشکده در دوره لیسانس مفصلاً

گفته‌اند. به اجمال بگوییم که یک بدیل این نظریه خلقت نظریه افلاطون است. افلاطون معتقد بود که ماده اولیه جهان اصلاً مخلوق خدای متعال نیست، چیزی است ازلی که کار خدای متعال این است که به آن ماده مسبوق الوجود شکل خاصی داده است آن ماده ازلی حالت آشوبناکی داشته است حالت Chaos داشته است. خدای متعال این ماده را هیأتی خاص داد که به آن حالت منظم Cosmos گویند، خدا فقط Chaos را تبدیل به Cosmos کرده است.

بدیل دوم نظریه فیضان Emanation است که از فلوطین است. این نظریه بعدها در اندیشه کسانی مانند ابن‌سینا با خلقت تلفیق شد. ابن سینا اولین متفکر اسلامی است که نظریه فیضان را قبول کرده است. این اولیه صبغه نوافلاطونی ابن‌سیناست. ولی ابن سینا چنان آن را تفسیر کرده است یا صریح‌تر بگویم چنان نظریه خلقت را در آن پیچانده است که با این فیضان سازگار دربیاید. یعنی هم خلقت قرآنی و هم فیضان فلوطینی را با هم آشتی داده است.

نظریه بدیل دیگر، وحدت وجود است. البته وحدت وجود چند معنا دارد. این معنا مورد نظر است که جهان و عالم یک چیزند. اما این خود به دو گونه معنا می‌شود. یکی آنکه مثل بوداییان بگویند انسان جسمی دارد و روحی و اگر روح نباشد ولو این جسم کاملاً این ساختار را داشته باشد، ولی این کارکرد را نمی‌توانست داشته باشد. بوداییان می‌گویند خدا هم روح این عالم طبیعت است. اگر این روح از طبیعت گرفته شود. کل این س اختار هم حفظ شود، کارکرد ندارد. در این صورت خدا روح ناپیدای عالم می‌شود.

یک تعبیر هم اسپینوزایی است که اصلاً تعبیر روح را به کار نمی‌برد و می‌گفت لغت خدا و لغت طبیعت دو لغت هستند برای یک مسمّی. دو اسم برای مسمّی. مثل اینکه به ستاره زهره بگویید ستاره بامدادی یا ستاره شامگاهی. دین اسم آن را خدا و طبیعت شناس طبیعت می‌گوید.

بعضی‌ها هم نظریه تکامل را بدیل نظریه خلقت دانسته‌اند که به نظر من اصلاً بدلیّت برای آن معنا ندارد.

الهیات مسیحی استاد مصطفی ملکیان

جلسه دوازدهم

گفتیم به نظر مسیحیان عالم مخلوقات به دو قسم مادی و روحانی قابل تقسیم است. در واقع آنچه را در سفر تکوین آمده است، مربوط می‌دانند به خلقت عالم مادی. گو اینکه اسم این سفر، تکوین است و تکوین اعم مادی و معنوی است. مراد از شش روزی که در آن آمده، شش روز جهان مادی است و بنابراین چنانکه برخی تاریخ کتاب مقدس شناسان گفته‌اند باید اسم این سفر، سفر تکوین عالم مادی باشد.

ابتدا دربارهٔ جهان معنوی مطالبی عرض کنم و سپس بپردازم به عالم مادی.

عالم روحانی دو دسته ساکن دارد: فرشتگان و شیطان. یکی از مواردی که در مقایسه اسلام و مسیحیت جالب است این است که لغت فرشته و لغت شیطان و لغت ابلیس، در فرهنگ دینی مسیحی بسیار متفاوت با کاربرد ما به کار می‌رود. مثلاً شیطانی که در فرهنگ اسلامی هست یا از میان و جنس إنسیّان است یا جنّیان، فلذا می‌گوییم شیاطین الجن و الانس. در هر حال از جنس فرشتگان نیست ولی شیطانی که مسیحیان می‌گویند، دقیقاً از جنس فرشتگان است. لغت شیطان Satan در فرهنگ اسلامی اسم عام است و اسم خاصی که برای رئیس شیاطین به کار می‌رود، ابلیس است. اما شیطان در فرهنگ مسیحی اسم عام نیست و فقط اطلاق می‌شود بر ابلیس. برای لغت عام شیطان، از Devil استفاده می‌کنند.

اولاً مراد از عالم روحانی این است که ساکنانش جسم ندارند به تعبیری شاید بلیغ‌تر، بدن ندارند. از این رو به نظر مسیحیان هم شیاطین و هم فرشتگان بی‌جسمند. در میان مسیحیان همه به وجود مخلوق بدون بدن قائلند غیر از یک عده و آن را قائلان به لیبرال یا لیبرال جدید Modern Liberal Theology می‌گویند. این Liberal آن مفهوم سیاسی را ندارد. این نحله، نحله‌ای است که معتدلند و می‌گویند نه دین باید حق عقل را بخورد و نه عقل حق دین را. باید حق هر دو ادا شود. لیبرال یعنی کسی که تعادل و توازن Liberity را حفظ می‌کند. کسی که چنین حرفی را می‌زند، آب به آسیاب عقل می‌ریزد و چون متدین است و حق را داده و زیادی هم داده است، حق عقل را مطالبه می‌کند. لذا این عبارت را به نحلهٔ آزادی‌طلبی عقلی ترجمه می‌کنند. بسیاری از متفکران امروز مسیحی متعلق به همین الهیاتند. اینان از فرشتگان و شیاطین تعبیر به مخلوق نمی‌کنند بلکه آنها را قِوا و نیروهایی به حساب می‌آورند و به گفته فلاسفه جوهر ندارند و از مقوله اعراض می‌دانند و قائلند به اینکه جوهر غیر جسمانی در میان مخلوقات وجود ندارد.

قوا ؟

سنّتی‌ها برای ردّ سخن لیبرال‌های جدید به آیات کتاب مقدس که بعضاً بر وجود شیاطین و فرشتگان صریح است، اشاره می‌کنند. مثلاً رک: کتاب دوم سموئیل نبی ۱۴/۲۰؛ انجیل متی ۳۶/۲۴؛ کتاب یهودا ۶؛ مکاشفه یوحنا ۱۰/۱۴.

به نظر عموم مسیحیان جسم اثیری Ether Body یا جسم لطیف Airy Body داشتن فرشته درست نیست. البته به این قائلند که اگر خدا بخواهد می‌تواند موقتاً فرشتگان و شیاطین را در قالب جسم، تجسّد بدهد. اما اساساً و ذاتاً جسم ندارند. برای این مورد من جمله رک: ۱۲/۶؛ نامه به عبرانیان ۱۴/۱. در این دو جا گفته شده است گاهی صورت جسمانی می‌پذیرند. اینها از خدا که در عیسی(ع) صورت جسمانی پذیرفته است، بالاتر نیستند. در انجیل لوقا ۳۹/۲۴، تصریح شد، که اینها بدون و گوشت و استخوانند و از این رو نادیدنیند. بر این مسأله رک: نامه به کولسیان ۶/۱.

فرشتگان همگی خوب و مقدس و برگزیده الهی هستند. رک مرقس ۳۸/۸؛ لوقا ۲۹/۹؛ قرنتیان دوم ۱۴/۱۱؛ رساله به تیموتائوس ۲۱/5؛ مکاشفه یوحنا ۱۰/۱۴.

شیاطین در اصل مثل فرشتگان قداست و نزاهت داشته‌اند. این پاکی و خوبی شیاطین را Original Purity می‌گویند. بعداً شیاطین فرو افتادند. شیطان جز فرشته ساقط شده نیست. علت سقوط فرشتگان را بعداً خواهم گفت.

درباره شیاطین با فرشتگان ساقط، رک: یوحنا ۴۴/۸؛ پطرس دوم ۴/۲؛ یهودا ۶.

بپردازیم به اینکه فرشتگان در فرهنگ مسیحی دارای مرتبه‌های مختلفند و همه در یک مدرج قرار ندارند و افضل و فاضل واعلیٰ و عالی دارند. طبق کتاب مقدس دو طبقه بیشتر وجود ندارد. یکی طبقه کر و بیان Cherubun است که در میان شعرای ما به کروبیان عالم بالا نامبردارند. در مورد کروبیان رک: سفر تکوین ۲۴/۳؛ خروج ۱۸/۲۵؛ سموئیل دوم ۱۱/۲۲؛ مزامیر ۱/۹۹؛ به ۱/۸۰؛ به ۱۰/۱۸؛ اشعیاء ۱۶/۳۷.

در وصف کروبیان گفته شده است که کروبیان قدرت و عظمت و جلال خدای متعال را جلوه گر می‌کنند.

(افتادگی نوار

شؤون و کارهای میکائیل در کتاب مقدس از این قرار است: بزرگ جنگاور بر ضد دشمنان قوم خداست که قوم بنی‌اسرائیل باشد. در عالم روحانی هم بر ضد شیاطین است. او بر ضد نیروهای تباهی و فساد می‌جنگد. جبرئیل به جنبه علم کار دارد و او به جنبه عمل. از این نظر مسیحیان معتقدند که جبرئیل به پاپ‌ها الهام می‌کند و اگر بین چند کاردینال در مورد آیه‌ای اختلاف پیش بیاید فقط به پاپ رجوع کنند چون حضرت جبرئیل پاپ را تنها نمی‌گذارد. ما نظیر همین را در فقه داریم، در اجماع. اگر همه علما بر حکمی مُجمع شدند خدا آنها را به حال خود رها نمی‌کند حتماً رأی درست را بینشان نفوذ و سریان می‌دهد.

چهار تعبیر در کتاب مقدس به کار رفته است که مفسران می‌گویند اسم خاص نیست بلکه نشان‌دهندهٔ مدارج مختلف دیگری است گو اینکه معلوم نیست کدام بر دیگری ارجحیت دارد. یکی تعبیر رکن Prcnciplaty به کار رفته که در باب بعضی فرشتگان گفته شده است ارکان فرشتگانند. دوم قوه Power یعنی قوه‌ای که در دست خداست. سوم تختگاه یا عرش Throne خدا هستند. چهارم مسیطران Dominians. این چهار تا خیلی مبهمند. مفسران در این موارد خیلی اختلاف دارند. این موارد در این آیات آمده است: افسسیان ۲۱/۱؛ به ۱۰/۳؛ کولسیان ۱۶/۱؛ به ۱۰/۲؛ رساله اول پطرس ۲۲/۳.

کارهای کروبیان و سرافیان Seraphim را عرض کردم. یک سلسله کارهایی در کتاب مقدس به فرشتگان نسبت داده شده است بی آنکه مشخص شود به کدام فرشته منسوب است. مثلاً فرشتگان مدام به تسبیح مدام مشغولند. این کار اختصاص به کروبیان ندارد مثلاً رک: مزامیر ۲۰/۱۰۳؛ اشعیاء ۳/۶؛ مکاشفه یوحنا ۱۱/۵.

کار دیگر این است که از زمان ارتکاب گناه اولیه به رستگاران و مؤمنان خدمت می‌کنند. مثلاً رک: عبرانیان ۱۴/۱. گاه با گناهکاران محاجّه می‌کنند. رک: لوقا ۱۰/۱۵. گاهی حافظ مؤمنانند، مزامیر ۷۰/۳۴؛ به ۱۱/۹۱. گاه زیردستان و بی‌کسان را حفاظت می‌کند، متی ۱۰/۱۸. در کلیساها حضور به هم می‌رسانند، قرنتیان اول ۲۰/۱۱؛ افسسیان ۱۰/۳؛ تیموتائوس اول ۲۱/۵. این عقیده مانند چیزی است که ما می‌گوییم در نماز جماعت، فرشتگان هم می‌آیند. گاه؟؟؟ را به گوش انسان‌ها می‌رسانند و این غیر از آن چیزی است که به جبرئیل مخصوصاً نسبت داده می‌شود. رک: دانیال ۲۱/۹-۲۳؛ زکریا ۱۲/۱-۱۴. برکات الهی را بر اقوام نازل می‌کنند و واسطه و وسیله نزول آن می‌شوند. رک: مزامیر ۱۱/۹۱ و ۱۳؛ اشعیاء ۹/۶۳؛ دانیال ۲۲/۶؛ اعمال رسولان ۱۹/۵. گاه قضاء الهی را بر دشمنان نازل می‌کنند یا اسباب نزول بلا بر دشمنان می‌شوند. رک: تکوین ۱/۱۹ و ۱۳؛ پادشاهان دوم ۳۵/۱۹؛ متی ۴۱/۳۱.

بپردازیم به شیاطین یا فرشتگان هابط. شیاطین چه کردند که جبلّت اولیه و خوبیشان را از دست دادند؟ علت این مسأله در هیچ جای کتاب مقدس نیامده است. ولی از مجموع آنچه در کتاب مقدس آمده است می توان استشمام کرد که اینان آرزوی خدا شدن و الوهیت در سر داشتند و می‌خواستند فاصله بین خود و خدا را طی کنند و لذا عصیان کردند. رک: نامه دوم به تسالونیکیان ۴/۲ و ۴، که در اینجا به گونه‌ای صحبت شده است که اینان با هم پچ پچ می‌کردند که ما با خدا چه فرق داریم؟ ظاهراً بشر امروزی هم با ایشان چندان فاصله‌ای ندارد. اولیه تجلی اینکه کسی بخواهد به مقام دیگری برسد، این است که عصیان می‌کند و اطاعت را فراموش. شیاطین بعد از هبوط و رانده شدن معمولاً دو شأن به عهده گرفتند: یکی هر جایی اثری از صنع الهی می‌بینند به نحوی در آن دخل و

تصرف می‌کنند. دوم اینکه تا آنجا که می‌توانند انسان‌ها را به گناه تشویق و ترغیب می‌کنند. رک نامه دوم پطرس ۴/۲؛ یهودا ۶.

همچنانکه از فرشتگان از دو فرشتهٔ جبرئیل و میکائیل نام برده شده از میان شیاطین هم از یکی اسم برده شده است و او همان ابلیس Satan است. او از شاهزادگان بالا بلند فرشته‌ها بود. از این رو وقتی شیطان شد رئیس شیاطین شد. رئیس شیاطین بسیار در متن مقدس به کار رفته است. مثلاً در انجیل متی ۴۱/۳۵؛ به ۳۴/۹؛ افسسیان ۲/۲.

ابلیس کارهای به خصوصی دارد: تخریب صنایع و صنع الهی و کور کردن بندگان خدا که احتمالاً کوری معنوی و مجازی است؛ گمراه کردن همه بندگان و حتی درصدد گمراه کردن برگزیدگان است. البته در قرآن، شیطان از این کار استعفا داده است: «لاغونیهم اجمعین الاعبادک منهم المخلصین».

[سؤال: در مورد کوری آیا با توجه زمان حضرت عیسی نمی‌توانیم بگوییم کوری جسمانی یا مادرزادی بوده است؟

ـ خیر آنها دیوها هستند نه شیاطین. اتفاقاً دیوها جسمانی هستند. در انجیل داستانی آمده است که شخصی مبتلا به بیماری شبه جنون را مادرش پیش حضرت عیسی آورد تا او را شفا دهد. حضرت عیسی هم دیوی را که در او بود بیرون راندند و به جان یک گله خوکی که در آنجا می‌چرید، انداختند و خوکان همه دیوانه شدند و خود را به رودخانه انداختند و غرق شدند. اصلاً اعتقاد آن زمان بنی‌اسرائیل این بود که هر کس به یک بیماری مانند برص یا جذام یا جنون یا صرع مبتلا شود، دیوی در او حلول کرده است.]

آیا فرشته می‌تواند ساقط بشود؟ آیا در فرهنگ خودمان فرشته ساقط داریم؟ هاروت و ماروت به نص قرآن ملکین بودند. البته داستان این دو در احادیث با آنچه در قرآن آمده است تفاوت زیادی دارد. در احادیث سه فرشته هاروت و ماروت و عزازیل، طی جریانی سقوط کردند. بعد از خلقت آدم این سه اعتراض کردند که آدمیان هیچ رجحانی بر ما ندارند بلکه ما بر آنان رجحان داریم. خدا گفت آدمیان در معرض هزاران وسوسه قرار می‌گیرند و بعضی از آنها گناه نمی‌کنند. اما شما در معرض وسوسه نیستید. این سه گفتند ما هم اگر در معرض وسوسه قرار گبیریم، گناه نمی‌کنیم. خدا نیز آنان را به زمین فرستاد. اتفاقاً هر سه در عرض وسوسه قرار گرفتند و هیچ یک نتوانست خود را حفظ کند و فساد به بار آوردند. خدا هم نشان داد به آدمیان از آنها ارجحند و بعد زندانشان را هم در همین زمین قرار داد. یکی از مطاعن زمین در احادیث این است که خدا هر چه جنایتکار دارد به آن می‌فرستد یعنی تبعیدگاه آنان است. اما در فرهنگ مسیحیت جز ابلیس از هیچ فرشته هابط دیگری اسم برده نشده است. هاروت و ماروت و عزازیل هیچ یک واژه عربی نیستند بلکه عبری‌اند.

فرشته چگونه می‌تواند عصیان کند؟ یکی از مسائلی که در فرهنگ ما جالب است، این است که فرشتگان را با عقول فلاسفه انطباق داده‌اند و طبعاً ویژگی‌های عقول فلسفی را به فرشتگان نسبت دادند. یکی از ویژگی‌ها این است که عقول مجردند. با اینکه در قرآن الفاظ و تعابیری آمده است که نشان نمی‌دهد فرشته مجرد باشد ولی این الفاظ را تأویل می‌کنند. مثلاً در سوره فاطر آمده است که «جاعل الملائکة رسلاً اولی اجنحة مثنی و ثلاث و رباع». این ظاهر در این است که جسمانی باشند. یکی از عوامل تطبیق فرشتگان به عقول این بود که فرشتگان اختیارشان را از دست دادند. در این صورت دربارهٔ آنها عصیان و اطاعت معنا ندارد. پس این مشکل وجود دارد که آیا اولاً فرشتگان مجرداند یا مادی؟ و دوم اینکه آیا دارای اختیارند؟.. اگر اختیار نداشته باشند نمی‌توانیم بگوییم «هم بأمره یعملون». مگر اینکه این امر را تکوینی بدانیم نه تشریعی. در این صورت همه طبیعت به امر تکوینی خدا عمل می‌کنند.

این مشکل در میان مسیحیان هم وجود دارد. چون جمع کمی از ما فرشتگان را مختار می‌دانند و بیشتر مختار نمی‌دانیم. مسیحیان برعکس ما هستند. بنابراین این اشکال کمتر متوجه آنهاست. اینها مواردی است که شخص تعبداً می‌پذیرد و هر کس نمی‌پذیرد با استدلال نمی‌توان او را قانع کرد. ورای طور عقل آدمیان است.

و اما عالم بعدی عالم مادی است. سفر تکوین دربارهٔ پیدایش عالم مادی است. در این سفر خدای متعال احساس تنهایی می‌کند و به نظرش می‌آید که کاهش چیزهایی بیافریند و با آنها سرگرم شود. عالم طبیعت را در شش روز می‌آفریند. هر روزی یک سلسله از موجودات را می‌آفریند. شامگاه روز ششم که به عالم نظر می‌کند، می‌بیند کامل است. از سویی هم احساس خستگی می‌کند و روز هفتم را به استراحت می‌گذراند. از این رو به روز هفتم روز سبت گفته می‌شود که به عبرانی معنی آرامش و علی الخصوص آرامش پس از اشتغال به کاری را می‌دهد. همین لغت در عربی شبات شده است: «و جعل اللیل لباساً والفوم سباتاً». در عربی روز شنبه سَبت یا سِبت یا سَبَت می‌گویند. بنابراین یهودیان و مسیحیان معتقدند که کسی حق ندارد مطلقاً در روز هفتم کار کند. در میان مسلمین روز هفتم یعنی جمعه کار حرام نیست ولی کراهتی دارد. در میان یهود و نصارا حرمت دارد. البته در فرهنگ مسیحی اروپا و استرالیا و آمریکا از باب احتیاط هر دو روز را تعطیل می‌کنند. چون متعبدند! البته تعطیلی روز شنبه خیلی محکم‌تر از روز شنبه است.

در قرآن هم خلقت در شش روز صورت گرفت اما آیا می‌توان این روزها را همین روز عادی گرفت؟ به لحاظ عقلی بعد از خلق عالم طبیعت چیزی به اسم زمان وجود پیداکند و در تقسیمات زمان یک تکه هم روز است. از آنجا که نمی‌توان پذیرفت روز به معنی ۱۲ ساعت باشد، متفکران مسلمان و مسیحی یوم را به معنی دوره یا دوران گرفته‌اند. علامه طباطبایی(ره) در المیزان ایام را به دوره‌ها تعبیر می‌کنند. در این صورت مقداری به داروین و داروینیست‌ها نزدیک می‌شوند. داروینستها لااقل یک کار کردند و آن اینکه نشان دادند پیدایش موجودات به مرور زمان صورت گرف‌ته است. مثلاً امکان ندارد درخت سرو در همان زمانی پدید آید که فیل‌ها پدید آمدند. باید یک تقدیم و تأخیر در موجودات زیستی باشد. به نظر من کسانی که شش دوران معنی می‌کنند نه فقط می‌خواهند از محصور عقلی فرار کنند بلکه مقداری می‌خواهند با این سخن داروین که تا حدی با عقل سلیم سازگار است، توافق ایجاد کنند.

اگر فقط ما باشیم و قرآن مشکلی نخواهیم داشت اما با خطبه نهج‌البلاغه چه می‌کنید؟ آنجا که درست مانند تورات با تفصیلات آمده است که آب بود و دودی بر فراز آن آب بود و این دود کم ثقیل شد و... در این صورت به سادگی نمی‌توان گفت شش دوران مراد است مگر اینکه، در سندیت این قسمت نهج‌البلاغه تشکیک کنید. آقای محمد تقی جعفری در شرحی که بر نهج‌البلاغه نوشته‌اند، گفته‌اند کسی که این بخش نهج‌البلاغه را به حساب بیاورد، به هیچ وجه نباید داروینیسم را قبول کند و بعد از نوشتن این شرح، از مخالفان سرسخت داروینیسم هستند. اگر کتاب‌های بعد از شرح ایشان را ببینید، می‌گویند با پذیرش این خطبه داروینیسم را نمی‌توان قبول کرد. پس متفکران خود ما در این بحث فی‌الواقع درمانده‌اند. بعضی‌ها با داروینیسم موافقند مثل دکتر یدالله سحابی یا حضرت آقای مشکینی در... الابرار. در تکامل در قرآن که به عربی نوشتند و آقای حسینی‌نژاد ترجمه کرد نظریه داروین را پذیرفته‌اند، اگرچه بعد از انقلاب در دو یا سه خطبه این بحث را در نماز جمعه قم پیش کشیدند و گفتند منظورم این بوده است که داروینیسم با قرآن می‌سازد همانطور که خلاف داروینیسم هم با آن سازگاری دارد چون موضع قرآن لاادری و ساکت است. گرایشان تبدیل رأی پیدا کردند.

بعضی‌ها مخالفت صریح با داروین دارند، مثل علامه طباطبایی و آقای محمد تقی جعفری و آقای محمد تقی مصباح یزدی در جزوه‌ای که از ایشان منتشر شده است تحت عنوان خلقت انسان از دیدگاه قرآن و درد درس‌های معارف قرآنیشان به چنین رأیی قائلند. مانند بعضی از علمای شیعی لبنان که در این باب کتاب نوشته‌اند و بعضی از آنها به فارسی ترمه شده است.

بعضی‌ان هم حالت لاادری به خود گرفته‌اند و گفته‌اند ما اظهار نظر نمی‌کنیم. مانند علامه مطهری گو اینکه در کتابی که همین چند سال اخیر از ایشان منتشر شده است تحت عنوان «فلسفه تاریخ» سخنانی می‌گویند که داروینیسم را قبول دارند.

در مورد موضع مسیحیان در باربر داروینیسم در منابع فارسی رجوع کنید به علم و دین ایان باربور و بحثی که در

باب زیست‌شناسی در قرن ۱۹ و تقابل آن با الهیات مسیحی کرده‌اند.

(در این نحوه‌ای که پیش می‌رویم به کلام نقلی توجه داریم یعنی کلام مسیحی را از متون مقدس بیرون می‌کشیم: از این رو کلام نقلی یا الهیات و حیات Reveal Theology است، برخلاف الهیات طبیعی Natural Theology که در حال حاضر به فلسفه منتقل شده است. من کتابی به زبان فارسی که به درد این درس بخورد فقط یک کتاب می‌دانم و آن هم چندان در اختیارتان نیست به نام «الهیات مسیحی» ترجمه همین مرحوم طه طهوس میکائیلیان. من خودم هم تا همین اواخر، کتاب را ندیده بودم و یکی از دوستان در همین کلاس آن را آورده بودند. راهنمایی الهیات پروتستان دربارهٔ پروتستان است و کلام عقلی است نه نقلی.

جلسه سیزدهم

رسیدیم به مبحث خلقت جهان مادی. مسیحیان معتقدند که خلقت جهان مادی در باب اول سفر تکوین‌ها به اجمال آمده و سایر آیات این باب تفصیل و تفسیر آیه اول است. از این نظر گاهی در کتاب‌های مسیحی تعبیر خلقت اصل Original Creatio و خلقت ثانوی یا فرعی Decondary Creatio را می‌بینیم و مراد از خلقت اصلی همان مفاد آیه اول از باب اول است و خلقت فرعی تحصیلات سایر آیات آن باب است. باب‌های دوم دربارهٔ خلقت نیست. فرق این دو در اجمال و افصیل است.

در جلسه پیش عرض کردم که یوم یا به عبری Yom چه معنی دارد. برخی به معنی حقیقی یا ظاهری کلمه یوم قائلند و جمعی به معنی مجازی یا باطنی یا تأویلی (معنای حقیقی در برابر معنای مجازی است و گاه به معنای حقیقی، معنای ظاهری می‌گویند که در برابر معنای تأویلی قرار دارد.)

دلیل کسانی که یوم را به معنی تأویلی یعنی دوران گرفته‌اند، این است که در بسیاری از قسمت‌های دیگر کتاب مقدس یوم به معنای مجازی است. پس هیچ استحاله‌ای ندارد که در داستان خلقت هم به همان معنا به کار رفته باشند. از این موارد می‌توان از تکوین ۵/۱؛ ۴/۲؛ مزامیر ۱۵/۵۰؛ جامعه ۱۴/۷؛ زکریا ۱۰/۴، نام برد.

در طرف دیگر ۲؟ معنای حقیقی یوم هم ادله دارند: ۱. معنای حقیقی یوم ۱۴ ساعت و ما ؟ حق داریم از معنای حقیقی عدول کنیم که علت مقتضی وجود داشته باشد که در اینجا یان علت وجود ندارد. وقتی علت مقتضی وجود داشته باشد شیر را رجل شجاع معنی می‌کنیم وگرنه همان معنای ظاهر شیر مراد گویند. بوده است. ۳. در کتاب مقدس به بنی‌اسرائیل امر شده است که شما هم مثل خدای خود، روز هفتم هفته را تعطیل کنید. پس معلوم می‌شود تحلیل نه دورانی بلکه روزی بوده است. این امر مولد در تکوین ۱۱ـ۹/۲۰، آمده است ۴. لااقل سه روز آخر خلقت یعنی روزهای چهارم و پنجم و ششم را که

خورشید و ماه و زمین و امثال ذلک وجود داشته است باید روز عادی تلقی کنیم. در این صورت چه موجبی دارد که سه روز اول را روز عادی نگیریم و در دیگر نیز به نظر من استدلال خیلی ضعیفی است.

مطلب بعدی، کار خدا در این شش روز است. بدون تفصیلات بگوییم که روز اول خداوند نور را آفرید و روز را از ظلمت جدا کرد و بین آنها فاصله انداخت و روز و شب را آفرید. در اینجا یک اشکال پیش می‌آید و آن اینکه با توجه به اینکه خورشید و ماه و زمین در روز چهارم آفریده شده است چگونه امکان دارد که نور و ظلمت در روز اول پدید آمده باشد؟ پاسخ عمده مفسران این است که خورشید و ماه و زمین حاملان نورند نه خود نور درشکه‌ای هستند که نور بر آنها سوار است.

روز دوم آب‌های بالای زمین را از آب‌های پایین جدا کرد که چگونگی آن، تفصیلاتی دارد. این تفصیلات بی‌شباهت به آنچه در خطبه نهج‌البلاغه در مورد آفرینش آمده است، نیست.

در روز سوم خدا دریا را از خشکی جدا کرد و عالم نباتات یا نباتی Vegetelledom را آفرید. اسم برده شده است که خداوند گیاهان و درختان را آفرید. (لغت گیاه در ادبیات قدیم شامل درخت و گل نمی‌شده است. سعی می‌گوید:

یک دسته گل دماغ پرور　　از خرمن صد گیاه بهتر

که تقابل گل و گیاه است. پس اولاً گیاه شامل آن نباتاتی که ساقه محکم دارد، نمی‌شود و شامل بوته است، ثانیاً بوته گلدار را هم گیاه نمی‌گفته‌اند. در ادبیات اروپا هم چنین است.)

اشاره می‌شود که در روز سوم با کلمه قدرت خود آنها را آفرید. کلمه قدرت همان کن تکوینی در زبان مفسران و فلاسفه و متکلمان اسلامی است.

روز چهارم خورشید و ماه و ستارگان آفریده شد. جالب است با توجه به علوم آن زمان که اعتقاد به جاذبه و نبود زمین در اثر نبود خورشید، وجود نداشت اهداف آفرینش ماه و خورشید و ستارگان چنین گفته شده است: ۱. تقسیم شب در روز ۲. علایم و برای مشخص کردن اوضاع و احوال جوّی. به اصطلاح خودمان وقتی مثلاً ماه طوق می‌بندد، می‌گوییم باران خواهد آمد یا خورشید که غبارآلود به نظر بیاید به گونه‌ای دیگر اوضاع و احوال را پیش‌بینی می‌کنیم. می‌گویند انوری که منجم معروف یعنی هواشناس بوده است پیش‌بینی کرد که طوفان بسیار شدیدی می‌آید و کاخ شاه ویران می‌شود و شاه هم دستور داد خیمه و خرگاه را بیرون شهر بزنند. بعد از طوفان به شهر برگردند و اتفاقاً هیچ بادی هم نوزید. به قول خود انوری:

گفتم که در اثر بادهای سخت
ویران شود سراچه و کاخ سکندری
در روز حکم او نوزیده است هیچ باد
یا مرسل الریاح تو دانی و انوری

۳. تعیین فصول روزها و سال‌ها. ۴. تا چراغ‌های زمین باشند که در قرآن هم «نازنیاً السماءالدنیا بزینة الکواکب» آمده است.

روز پنجم عالم حیوانات و پرندگان و ماهیان و ساکنان آب و هوا آفریده شد.

روز ششم جانوران یا عالم حیوانی Animal Kingdom آفریده شد که از بعضی از آنها اسم برده شده است: جانورانی که در مزارع مثل گاو و شتر به کار می‌روند. و از رمه مثل گوسفند و بز و از خزندگان نیز اسم برده شده است. علاوه بر این در بعدازظهر روز ششم انسان آفریده شد. خداوند گفت اینک موجودی بیافرینم تا بر صورت من باشد و شبیه من. در زبان‌های اروپایی برای ساخت انسان از Dust استفاده می‌کنند که هم به معنی خاک است و هم به معنی گرد و غبار. در اینجا از آفرینش روح سخن نمی‌رود و در جای خودش به آن خواهیم پرداخت.

روز هفتم روز شادی و استراحت خدا بود. خدا به ساخته‌های شش روزه‌اش نظر کرد و شاد شد. بعداً در داستان حضرت نوح می‌آید که خدا از این کاری که در بعد از ظهر روز ششم کرد پشیمان شد که این کار آفرینش انسان بود.

در جلسه قبل گفتم که افعال الهی شامل دو قسم تقدیر(ات) و خلقت الهی است. با این همه در بعضی از آیات به گونه‌ای به نظر می‌آید که خلقت یکباره صورت

گرفته است و این را می‌توان تأیید فیلسوفانه هم کرد و آن به این صورت است که خلقت الهی نسبت به جهان فقط به ایجاد آن برنمی‌گردد بلکه جهان در ابقاء و بقای خود هم به خدا متعال نیاز دارد. علت محدثه جهان است اما علت مُبقیه آن هم هست. پدیدار کننده و ماندگار کننده آن است. بنابراین در الهیات خدا را نباید مانند صندلی ساز دانست بلکه مثل کسی باید او را دانست که انگشتش روی چراغ‌قوه است و وقتی که بردارد، نور از بین می‌رود. خداوند حالت منبع نور را نسبت به نور دارد. بنابراین خلقت دفعة واحدة نیست و به ادامه خلقت هم قائلند منتها ادامه خلقت تعبیر خوبی نیست چون گویا خلقت خودش چیزی بوده است و کسی می‌خواهد آن را ادامه بدهد از این رو به جای ادامه خلقت، لغت تدبیر خلقت Divine Providence به کار می‌برند. این تدبیر(ات) چیزی در طول خلقت نیست بلکه در زمره آن می‌گنجد. تدبیر الهی یعنی هر آن خدا در حال کردن است. این تدبیر طبق مشروح‌ترین تفسیری که می‌کنند، سه بخش است: ۱. حفظ هستی و کنش موجودات (=مخلوقات) ۲. مؤثر ساختن علل ثانوی. ۳. حکومت.

برای حفظ هستی و فعل و عمل هر موجود، خدای متعال باید دست اندرکار شود. اگر عُقابی فلان کار را می‌کند، ضمانتی وجود ندارد همه عقاب‌ها چنین کاری از دستشان بربیاید خداوند باید این کنش خاص را محفوظ بدارد. برای این مبحث حفظ و کنش موجودات رک: مزامیر ۲۵/۱۳۶؛ به ۱۵/۱۴۵؛ نحمیا ۶/۹؛ اعمال رسولان ۲۸/۱۷؛ کولسیان ۱۷/۱؛ نامه به عبرانیان ۳/۱.

و اما کار دوم. درست است که خداوند قادر علی الاطلاق است و خود بشخصه و بدون وساطت می‌تواند انجام دهد اما نخواسته است همه کارها را خودش انجام دهد بلکه خواسته است که کارهای جهان از طریق خود مخلوقات صورت بگیرد. علل ثانوی در مقابل علت اولی است که خود خدای متعال باشد. خداوند می‌توانست جهان را جوری بیافرینند که در عین حال که کنش موجودات محفوظ باقی باشد خود او هم مستقیماً وارد عمل شود. از این رو تشنگیم را به توسط آب رفع کرده است.

علل ثانوی تمام موجودات غیر خدایند. در این میان وجود دو دسته محل شک و شبهه است ۱. نیروهای طبیعی. عموم مسیحیان به وجود آن قائلند. نیروی طبیعی مثل گرانش و... ۲. اراده انسان. جبریون این را که اراده انسان دخیل در کارها باشد، منکرند.

این تأثیر در طول تأثیر خداست نه در عرض آن. یعنی این گونه نیست که بعضی کارها را نیروی طبیعی انجام دهد و بعضی را خدا. کارها را نیروی طبیعی می‌کند ولی در واقع خدا کرده است. درباره این مطلب رک: تثنیه ۱۸/۸؛ مزامیر ۲۰/۱۰۴ و ۲۱ و ۳۰؛ عاموس ۶/۳؛ متی ۴۵/۵؛ به ۳۹/۱۰؛ اعمال رسولان ۱۷/۱۴؛ رساله به فلیمون ۱۳/۲.

و اما قسمت سوم. دربارهٔ حاکمیت خدا بر موجودات تفسیرهای مختلفی صورت گرفته است، از این جهت که کتاب مقدس می‌گوید خداوند پادشاه جهان است هم بر جهان مادی و هم بر جهان روحانی. طبعاً با اینکه پادشاهی او حقیقی است و قراردادی نیست، یک ویژگی‌ای باید داشته باشد که اطلاق لفظ پادشاه بر او شده است. این هم در جاهای مختلفی به کار رفته است. اولاً در این باره که این حاکمیت خدا عام است و استثنا بردار نیست رک: مزامیر ۱۹/۱۰۳؛ دانیال ۳۴/۴ و ۳۵. برای تصریح به اینکه حتی ناچیزترین امور هم تحت تأثیر حاکمیت خداست یعنی «و ما تسقط من ورقه الا یعلمها»، رک: متی ۲۹/۱۰ـ۳۱.

درباره اینکه در اموری که ظاهراً تصادفی رخ می‌دهد، کاملاً حاکمیت دارد و آنها را با توجه ایجاد کرده است، رک: امثال ۳۳/۱۶.

در خصوص اینکه خدا اعمال خیر و شر را تحت حکومت خود دارد، رک: فیلیپیان ۱۳/۲؛ تکوین ۲۰/۵۰؛ اعمال رسولان ۱۶/۱۴.

دئیست‌ها Deists با این طرز تلقی از تدبیر یا ادامه خلقت یا خلق مدام یا مستمر Continious Cretion که ادیان شرق و غرب به آن قائلند، مخالفند. دئیستها نقش خدا را در جهان پنج مرحله می‌دانند:

الف) خدای متعال در مرحله اول پدیده‌های جهان هستی را مثل آب و آتش و... خلق کرد.

ب) حاکم ساختن قوانین طبیعت بر این اشیاء و پدیده‌ها که اینها تحت شمول و حاکمیت قانون باشند.

ج) به کار انداختن ماشین جهانی Cosmic Machine خدا آن را کوک کرد.

د) انعزال خدا از کار و بار جهان. بعد از کوک ماشین کیهانی، هیچ دخالتی و حتی دخالت تشریعی در آن نکرد. لذا ثنویت را منکرند. مورچگان را آفرید و برای آنها قانون ازدواج و جنگ و صلح و شیوه برقراری ارتباط را تشریع نکرده در مورد انسان‌ها هم چنین بود.

هـ) اگر این ماشین خراب شود، خدا دست به تعبیر آن می‌زند و گاهی هم از این خرابی‌ها، رخ می‌دهد. خدا یک ساعتساز ناشی Bad Clock moker است. ماهر به گونه‌ای می‌سازد که دیگر خرابی نیابد.

قول به این پنج مرحله ناسازگار با خلق مدام و قائل شدن به این است که صنع الهی نظیر صنایع بشری است.

[سؤال: تفاوت دُئیسم با الهیات طبیعی چیست؟

- ممکن است شخصی به الهیات طبیعی قائل باشد اما دُئیست نباشد. چون الهیات طبیعی یعنی ما دربارهٔ خدا و ذات و صفات و افعال او ربط و نسبت او با مخلوقات، از راه عقل سیر کنیم و با استدلال عقلی بفهمیم خدا چگونه است. ممکن است با این سیر کسی به این برسد که نبوتی هم در کار هست. در این صورت قائل به الهیات طبیعی هست اما قائل به دوئیسم نیست. دُئیسم نوعی اتخاذ موضع به لحاظ محتواست. اما الهیات طبیعی اتخاذ موضع روشنی است، یعنی ما در مورد خدا و ربط و نسبت او با ماسوا، با روش عقل یا وحی جلو برویم. چه بسا با عقل به جایی برسیم که قائل به وحی بشویم.]

مسیحیان هیچ کدام به دئیسم تن ندادند و دم از خلق مُدام می‌زنند. (کل یوم هو فی شأن.)

دیدگاه دیگر که نظیر رأی اشاعره خود ماست از آن کسانی مانند آنسلم قدیس است می‌گوید علیت فقط در خصوص واجب الوجود و ممکنات است اما بین ممکنات دیگر هیچ گونه علیتی در کار نیست فلذا علیت ثانوی وجود ندارد. سیرابی از آب و سوزانندگی از آتش نیست بلکه خدا اراده این کارها را کرده است. این دیدگاه آنقدر که در جهان اسلام متداول بوده در جهان مسیحیت تداول نداشته است. این دیدگاه نوعی اشعریگری Occassionalism است. طرفداران اشعریگری کم کسانی نیستند. افرادی مثل فخر رازی یا محمد غزالی یا احمد غزالی و عین القضات همدانی و مولانا و.. در میان مسیحیان یک متفکر خیلی قوی ظهور کرد و از این نظر کاملاً طرفداری کرد و او مالبرانش Malebranche، متفکر و عارف مسیحی فرانسوی بود. ولی عموماً عرف مسیحیت به این نظر قائل نبوده است. پس خالق بی‌واسطه را مسیحیان قبول ندارند.

تا به حال از تدابیر عام سخن می‌گفتیم، اما به تدابیر خاص هم قائلند که مهم‌ترین آن معجزه است. من دربارهٔ معجزه مفصل بحث خواهم کرد و از بیم آنکه مبادا به آن نرسم، دو یا سه نکته کوچک را در اینجا عرض می‌کنم.

بی‌تردید معجزه پدیده‌ای شگفت‌آور است. در محیّرالعقول بودن همه معجزات مشترکند. اما نکته‌ای که خیلی مهم است این است که متکلمان در ادیان قائل به معجزه به شگفت‌انگیزی آن عنایت کرده‌اند نه به کارکرد آن. یکی از انحرافات همین است. من وارد بحث فلسفی نمی‌خواهم بشوم اما پل تیلیخ متفکر معروف پروتستان آلمانی می‌گوید در کتاب مقدس هر جا که اشاره‌ای هست به آنچه ما مسیحیان امروزه Miracle می‌گوییم از لغت Sign-Event استفاده شده است که رویداد نشانگر یا نشانه‌ای معنادارد. به قول پل تیلیخ در تمام ترجمه‌های قدیم و سنتی و کلاسیک کتاب مقدس به زبان‌های آرامی و سریانی و یونانی و عبرانی و لاتینی، مترجم این پدیده را به رویداد نشانگر بر می‌گرداند. اگر به نشانگر ترجمه کنیم به فونکسیون و کارکرد توجه کرده‌ام یعنی آمده است تا چیز دیگری را نشان دهد. تیلیخ می‌گوید که این انحراف بزرگی است که متکلمان یهود و نصارا مرتکب شدند.

عین سخن تیلیخ را در باب قرآن می‌توانیم بگوییم. قرآن هر جا سخن از این پدیده می‌گوید از کلمه «آیه» استفاده می‌کند و آیه یعنی نشانه. ولی متکلم مسلمان می‌گوید معجزه به نظر متکلم ما این پدیده می‌تواند خصم ما را عاجز کند. در آیه و در Sign-Event مدلولی دارد که اگر بعداً وقت شد خواهم گفت از نظر مسیحیان چه چیزی

را نشان می‌دهد.

نکته بعد این است که معجزه را چگونه باید تفسیر کرد؟ یک تفسیر این است که معجزه ناقض قانون علیت است. تفسیر دیگر این که علیت طبیعی و مادی را نقض می‌کند ولی علت مجرد و غیرمادی را نقض نمی‌کند. تفسیر سوم اینکه علیت مادی را هم نقض نمی‌کند بلکه علت‌های مادی شناخته شدهٔ مکشوف بشر را نقض می‌کند. تفسیر چهارم این است که علیت‌های مادی شناخته شده را هم نقض نمی‌کند بلکه علیت‌های مادی را در عرض آنها احداث می‌کند.

یک مسأله در این تفسیرها وجود دارد و آن اینکه کسانی که معجزه را از تدبیرات خاص به حساب می‌آورند معمولاً می‌گویند معجزه یعنی مداخله مستقیم خداوند. یعنی نقض فقرهٔ دوم است که مؤثر قرار دادن علل ثانوی باشد. وسائط کنار می‌روند و با علت اولی صورت می‌گیرند. معجزه هنگامی می‌خواهد بود که من آب نخورده، خدا سیرابم کند. نه اینکه علت دومی دیگری جای آن بگذارد. در معجزه خدا خودش مستقیماً دست خود را دراز می‌کند و کاری را انجام می‌دهد.

[سؤال: آیا معجزه کوتاه کردن زمان نیست؟

ـ آن تفسیر دیگری است. خود زمان کوتاه کردن خیلی مبهم است. خیلی‌ها گفته‌اند که اگر چوب بعد از یک میلیون سال بعد از پوسیدن و ؟؟؟ و... تبدیل به نطفه‌ای شود و به مار مبدل گردد. حضرت موسیٰ سلام‌الله علیه این مدت مدید را گویا طفره زدند و یک لحظه انجام دادند. لذا گفته‌اند معجزه کاری است که زمانش درنوردیده شده است. بحث در این است که اگر زمان کوتاه شود یعنی قوانین خاصیت خود را از دست بدهند. نمی‌توان گفت همان قوانین در زمان کوتاه عمل کنند چون تدرّج در نقش قوانین است.]

بنابراین قوانین طبیعی مشیت‌های طبیعی الهی است و معجزه مشی غیرطبیعی خداوند.

در این خصوص که معجزات کار خداست بدون وساطت علل ثانوی، رک اعداد ۲۸/۱۶؛ مراثی ارمیاء ۳۲/۲۰؛ انجیل یوحنا ۱۱/۲؛ به ۳۶/۵.

من در آغاز ترم برای تنظیم نظام کلامی راهی پیشنهاد کردم و گفتم کاش کتاب‌های کلامی ما هم بر این اساس تنظیم می‌شد. به نظر من ابتدائاً باید دربارهٔ خدا و ذات و وجود و صفات و افعال (به ترتیب) بحث کرد. وقتی سخن از افعال می‌شود، ارتباط خدا با غیرخودش مطرح می‌شود. این ارتباط به غیر به سه قسم ۱. انسان ۲. سایر موجودات دارای علم و اداره ۳. طبیعت، تقسیم می‌کنیم. در باب ارتباط خدا با انسان می‌توان در سه بعد بحث کرد: ۱. روانشناختی ۲. جامعه شناسی ۳. تاریخی.

دربارهٔ خدا به صورت خیلی فشرده و خلاصه مطالبی عرض کردم.

حال بپردازیم به ارتباط خدا با انسان. نخست باید مسائلی را دربارهٔ انسانشناسی در کلام مسیحی عرض کنم و بعد بپردازم به اینکه خدا با آن چهره‌ای که از او ترسیم کردیم و انسان با این چهره، چه تعامل و تقابلی با هم دارند.

اولین بحث انسان در حالت اصلی Man in Original State است. یعنی انسان قبل از ارتکاب گناه نخستین یا اصلی. این لغت Original در زبان فارسی تا حدی قابل ترجمه نیست. در زبان انگلیسی با این کلمه دو چیز القاء می‌شود یکی اولیّت و تقدم و ثانیاً علیّت نسبت به ماسوا. Original Sin نخستین گناه بود وانگهی علت سایر گناهان بعدی هم شد. معادل فارسی برای این واژه نداریم. اولیه و نخستین و آغازین اصلیی و مادر و فطری هر یک عیبی دارد.

نکته‌ای را بگویم هر چند به اسکلت اصلی بحث زیاد مربوط نمی‌شود. مسیحیان عموماً انسان را اشرف مخلوقات می‌دانند. می‌گویند انسان تاج صنیعتها یا صنایع یا کارهای خدا The Crown of Cod's Handworks است.

انسان از دید مسیحیان از چه چیزی ساخته شده است؟ اجزای ذاتی یا عناصر ذاتی انسان چه چیزهایی است؟ عموماً معتقدند که انسان مرکب از بدن و روح است. البته مراد ترکب مادی نیست چون خود روح طبق فرض، مادی نیست.

از این به بعد هر جا گفتم نفس منظورم دقیقاً Soul است و برای Spirit از واژه روح استفاده می‌کنم. اینکه گفتیم انسان، بدن به علاوه روح است، روح معنایی دارد

که شامل Soul و Spirit است (در اینجا). از این پس آن را به کار نمی‌بریم بلکه می‌گوییم بدن به علاوه ساحت غیر بدن.

اولاً مسیحیان با توجه به کتاب مقدس می‌گویند انسان را نمی‌توانیم تک ساحتی بدانیم.

زیرا در انجیل متی ۲۵/۶ و ۲۸/۱۰، گفته شده است که انسان مرکب بدن و نفس است. از طرف دیگر در جامعه ۷/۱۲ و قرنتیان اول ۳/۵ و ۵، گفته شده است که انسان مرکب از بدن و روح است.

بحث در این است که آیا نفس و روح یک چیزند یا دو چیز؟ بسیاری از مسیحیان گفته‌اند نفس و روح دو چیز مختلفند. از این رو می‌گویند انسان سه ساحت دارد: بدن + روح + نفس و اتفاقاً آیه‌ای در کتاب مقدس هست که گویا این مطلب را تأیید می‌کند، نامه اول به تسالونیکیان ۲۳/۵. این آیه با آیات دیگر ناسازگار نیست، به شرط اینکه نفس و روح را به دو معنا بگیریم.

اما عموماً مسیحیان معتقدند که نفس و روح یک چیزند فلذا انسان دو ساحت دارد. یکی ساحت بدن و ساحتی دیگر که گاهی به آن نفس می‌گویند و گاهی روح. ادلّه‌شان از متن مقدس است چون دلیل عقلی کارآیی در اینجا ندارد، رک: تکوین ۱۸/۳۵؛ پادشاهان اول ۲۱/۱۷. در اینجاها از مرگ به جدایی نفس از بدن تعبیر شده است. در لوقا ۴۶/۲۳ و اعمال رسولان ۵۹/۷، هم مرگ به جدایی روح از بدن اطلاق شده است.

(البته من اصلاً کاری به ترجمه فارسی کتاب مقدس ندارم. من فقط با توجه به ترجمه انگلیسی و فرانسه، این مطالب را می‌گویم. در فرانسه برای Spirit از واژه Spiri و برای Soul از Moi استفاده می‌کنند. در فارسی بین نفس و روح چون آمیختگی وجود دارد نمی‌تواند گویا باشد.)

دلیل دیگر مربوط به مردگان در عالم برزخ می‌شود که در کتاب مقدس از مردگان گاهی تعبیر ارواح و گاهی تعبیر انفس به کار رفته است. مثلاً در مکاشفات یوحنا ۹/۶ و ۴/۲۰، گفته است که مردگان نفس‌ها است. اما در پطرس اول ۱۹/۳ و عبرانیان ۲۳/۱۲، برای اشاره به مردگان از لغت ارواح استفاده شده است.

فقط یک نکته وجود دارد و آن اینکه اگر روح و نفس به یک معنا به کار رفته است چرا به پدیدهٔ واحد دو نام داده شده است؟ مسیحیان طرفدار این نظر جواب گفته‌اند که این شیء واحد از آن نظر که موجب حیات و عمل بدن انسان است به آن روح گفته می‌شود ولی به لحاظ سه یا چهار کارکرد (در تعداد آن اختلاف وجود دارد) دیگر نفس گفته می‌شود: ۱. چون انسان با این ساحت وجودی خودش قادر به تفکر است. ۲. قادر به احساس Feeling، یعنی دیدن و شنیدن و بوییدن و چشیدن و لمس کردن است. ۳. چون انسان قادر به اراده است. عده‌ای ساحت چهارم را هم افزوده‌اند و آن ساحت عواطف است که با این ساحت انسان تنفریط دوستی یا عشق یا خشم یا خوشبینی پیدا می‌کند.

با توجه به این فونکسیون‌ها می‌توانیم بگوییم اگر Soul را به نفس ترجمه کنیم، بهتر است. زیرا ما نطق و تفکر را معمولاً به نفس نسبت می‌دهیم و می‌گوییم نفس ناطقه و از این رو روح را به حیوانات هم نسبت می‌دهیم نه نفس را.

چگونگی ساخته شدن نفس را در جلسه بعد خواهم گفت.

جلسه چهارم

دربارهٔ نفس سخن گفتیم. بحث دیگری که در این باره پیش می‌آید این است که نفس از چه وقتی به وجود آمده است؟ در این زمینه در تاریخ فرهنگ مسیحی، سه دیدگاه پدید آمده است که به ترتیب تاریخی پدید آمدنشان، عرض می‌کنم.

۱. دیدگاه قائل به سبقت وجود نفس بر وجود بدن Pre-Existentialism. این دیدگاه به لحاظ زمانی قبل از سایر دیدگاه‌ها پدید آمده است اما به زودی هم محو شده است. در حال حاضر هیچ کس قائل به این دیدگاه نیست. این دیدگاه با دیدگاه افلاطونی خیلی سازگاری دارد. افلاطون می‌گفت نفوس ما قبل از ابدان ما در عالم مثل وجود پیدا کرده‌اند و در آنجا تنعمات و مشاهدات و شهوداتی داشته‌اند و بعد هم به بدن تعلق یافته‌اند و به صورت زندانی درآمده‌اند. به نظر مسیحیان به یک دلیل نمی‌شود این را پذیرفت و آن اینکه ظهور کتاب مقدس (نه به صراحت) بر این است که نفس قبل از بدن تحقق و وجود داشته است.

مسلمانان لااقل به اقتضا آیه «ذرّ» یا آنچه از آن به «یوم است» تعبیر می‌کنند، معتقد به این هستند که ما وجود مسبوقی داشته‌ایم. البته به نظر من قائل بودن به وجود قبلی خیلی لوازم دارد و مسلمین هم بنابر اعتقاد دینی به این لوازم نمی‌توانند ملزم شوند. به هر حال ظاهراً بدون توجه به لوازم این قول گفته‌اند. البته عده‌ای از مسلمین گفته‌اند که ما آیه ذرّ را قبول داریم ولی در عین حال اصلاً قبول نداریم که قبلاً جایی بوده‌ایم. برخی از عرفا چنین قائلند.

بعضی از آیات دین هندو هم در این مورد جالب است و در این جهت هندوان با مسلمین خیلی نزدیکند.

۲. دیدگاه دیگر قائل به تقارن زمانی حدوث نفس و بدن Traducianism است. بدن ما و نفس ما هر دو با هم موجود بوده‌اند. به تعبیر خود مسیحیان، پدران و مادران ما در اینجا موجب پدید آمدن بدن‌های ما نشده‌اند، بلکه سبب پیدایش نفس‌های ما هم شده‌اند. این قول خیلی شبیه قول مرحوم صدرای شیرازی در جسمانیة الحدوث بودن ارواح ما است. ایشان می‌گفتند ارواح ما آدمیان به لحاظ حدوث، جسمانی است، اگر چه به لحاظ بقاء روحانی است و مجرد. یعنی لایزال و لایزول است. مانند جسم آغاز زمانی دارد و تقریباً همزمان است با جسم ما در مثلاً ماه دوم یا چهارم پیدایش جنین در رحم مادر.

البته مراد از این تقارن، به معنای دقّی نیست. چون کسی مانند صدرای شیرازی اعتقاد داشته باشد که در چهار ماهگی ما دارای روح می‌شویم و این روح امری رشته‌دار است و دارا شدن آن مسأله مستمرّ است. پس تقارن دقیق نیست ولی به هر حال جسمانی است. چون در ظرف زمان پدید می‌آید.

این قول در مسیحیان قائلان فراوانی دارد و بعضی از امور را خوب می‌تواند توجیه کند. مثلاً قائلان به این نظر یکی از اشکالاتی که بر قول اول کرده‌اند و گویا خودشان به آن دچار نیستند، این است که اجسام ما بسیار شبیه پدران و مادران ماست. اسکلت سر یا پوست یا بشره و قد و قامتمان امکان دارد از پدر یا مادرمان به ارث رسیده باشد. اگر نفس پیش از بدنمان وجود می‌داشت، شباهت به پدر و مادر باید منحصر در بدن و جسم می‌شد. زیرا طبق قول اول پدر و مادر نقشی در نفس ما ندارند. اما می‌بینیم که ما علاوه بر بدن از ناحیه روحیاتمان و قوت تفکر و میزان هوش و قدرت و ضعف حافظه یا سخا یا بخل و شجاعت یا جبن و.. از پدر و مادر ارث می‌بریم. این مسأله شباهت روحی و جسمی فرزند به پدر و مادر، مطلب جالبی است و اگر نتواند دیدگاه دوم را اثبات کند دست کم، دیدگاه اول را به نظر من می‌تواند نفی کند.

برای آیات قول دوم که از آیات قول سوم کمتر است، رک: تکوین ۴۶/۲۶؛ عبرانیان ۹/۷و۱۰. علی الخصوص این آیه دوم خیلی صریح است. زیرا در این آیه آمده است‌که شما در اصلاب پدرانتان هم از اول بوده‌اید و همه‌تان سوار کشتی نوح شده‌اید. مائی ما فقط اجسام نیست بلکه به روحمان است. پس معلوم می‌شود جسماً و روحاً تحت تأثیر پدرانمان و مادرانمان هستیم. کلیسای لوتری روی همین قول و آیه تأکید دارد.

۳. قول سوم خلق استقلالی نفس Creationism است.

این قول آیات زیاد برای تایید دارد. رک جامعه ۷/۱۲؛ اشعیاء ۵/۴۲؛ زکریا ۱/۱۲؛ عبرانیان ۹/۱۲.

طبق این قول دو مطلب وجود دارد ۱. خلقت نفس با خلقت بدن ارتباطی ندارد. نفس و بدن را نمی‌توان گفت که همعنان و سرنوشتشان به هم بسته بوده است. در عین حال نمی‌توانیم تعیین کنیم که چه وقتی نفس به وجود آمده است. ما فقط می‌دانیم که به وجود آمدن آن با پیدایش بدن مرتبط نیست و از این رو استقلال زمانی می‌تواند داشته باشد. اما اینکه قبل یا بعد از بدن بوده است به هیچ نظری قائل نیستیم.

به نظر می‌آید که قول دوم با موازین عقلی سازگاری بیشتری دارد اما اگر نقل هم در کار بیاید، معجونی به دست می‌آید که نمی‌توان با آن اتخاذ موضع کرد.

مطلب بعدی در خصوص نفس، بحثی است که مسیحیان بسیار به آن اهمیت می‌دهند و آن اینکه «انسان بر صورت خدا آفریده شده است» چه معنایی دارد؟ در سفر تکوین آمده است که «اینک موجودی بیافرینم که بر صورت من باشد و شبیه من» In the Image of، هر دو با هم آمده است. بیشتر و بلکه عموم مسیحیان معتقدند این دو یک چیزند. در جاهای دیگر کتاب مقدس این دو به یک معنا به کار رفته است. مثلاً رک: تکوین ۲۶/۱ و ۲۷؛ به ۱/۵؛ به ۶/۹؛ قرنتیان اول ۷/۱۱؛ کولسیان ۱۰/۳ و جاهای دیگر.

البته می‌دانید که در احادیث ما هم آمده است: «خلق الله آدم علی صورته».

معنای شبیه بودن به خدا چیست؟ در اینجا میان مسیحیان خیلی تشتت وجود دارد. اگر بخواهم عین عبارات را نقل کنم خیلی طول می‌کشد. من چند تا از این اقوال را که یادداشت کرده‌ام، عرض می‌کنم.

۱. قول کاتولیک‌های رومی که در این مورد به توماس آکوییناس اکتفا کرده‌اند. عین عبارات آکوییناس چنین است: «اگرچه انسان مواهب طبیعی خاصی دارد که به هنگام خلقت به او داده شده است، مثل روحانیت نفس آدمی و اختیار و خلود نفس، ولی آنچه انسان را به صورت خدا می‌سازد درستی جبلی اوست و این درستی جبلی برای بررسی و ضبط و مهار طبیعت سفلای آدمی ضرورت دارد.»

مواهب طبیعی را در ترجمه Natural Cifts آورده‌ام. بقیه موجودات غیر از انسان نفس مجرد و اختیار ندارند. پس ایشان روحانیت نفس و اختیار و خلود یا جاودانگی را مثال می‌زند. چرا اینها را نام می‌برد؟ چون بسیاری از مسیحیان، شباهت انسان به خدا را در یکی یا دو تا از این سه دیده‌اند و آکوییناس می‌گوید قبول دارم که این اختصاصات در انسان‌ها وجود دارد.

درستی جبلی را در ترجمه Original Righteousnes به کار می‌برم. اگر ما بودیم و آن طبیعت سفلای حیوانی خودمان، مثل بقیه حیوانات سبعیت و تجاوز می‌کردیم. خدای متعال به ما طبیعت حیوانی و اختیار و مجرد بودن را داد ولی از همه مهم‌تر و آنچه من شباهت انسان به خدا را در آن می‌بینم، در این درستی و راستی جبلّی آدمی است. مهم‌ترین ویژگی اخلاق خدا این است که درست و راست است و ناراستی و کژی و بدسگالی در او نیست و ما آدمیان را هم بدسگال نیافریده است. این درستی جبلی برای جلوگیری ما از تجاوز و ظلم و نادرستی لازم است. بعدها دربارهٔ معنی این راستی. جبلّی بحث‌های فراوانی درگرفته است. مختصراً بگوییم که گفته‌اند معنای آن این است که ما از رعایت قواعد اخلاقی و از داشتن محاسن اخلاقی لذت ببریم. فرق محاسن با قواعد اخلاقی در این است که اختیار محاسن اخلاقی لذت ببریم. فرق محاسن با قواعد اخلاقی در این است که اختیار محاسن اخلاقی با انسان نیست. قواعد اخلاقی مثل راستگویی و تواضع و خدمت به مردم و به همدیگر و... و محاسن مانند شجاعت و سخاوت و...

البته اینکه گفتیم اقتضا به آکوییناس منظور این نیست که قبل از او این قول اصلاً وجود نداشته است. کسی که خیلی صریح آن را بیان کرد و به گمان خودش استدلال عقلی بر آن کرد، توماس آکوییناس بود.

۲. دیدگاه دوم از آن لوتر و لوتریان است. البته منظور این نیست که دیدگاه همه پرتستان‌ها این است چون رأی کالونی‌ها تفاوت دارد. خود طرفداران لوتر هم، همگی این نظر را ندارند ولی اکثر آنها قائل به این نظرند.

این قول می‌گوید که ما سه چیز را روی هم رفته وجه

شباهت انسان به خدا می‌گیریم که یکی از آنها خیلی شبیه گفته آکویناس است. یکی علم یا معرفت حقیق True Knowledge که فقط انسان می‌تواند علم حقیق بیابد. حیوان‌ها هم معرفت پیدا می‌کنند مثلاً رنگ را تشخیص می‌دهند. یا مادهٔ خوردنی را از ناخوردنی تمیز می‌دهند اما به نظر لوتر این معرفت، سطحی است که قدرت تعمیم ندارد. البته امروزه روانشناسی حیوانات، این معنا را قبول ندارد. به هر حال بسیاری بر این رأی بودند که حیوانات معرفت کلی ندارند و معرفت اتمیک دارند. یعنی نمی‌توانند بین دانش‌های خود ربط برقرار کنند. دوم ویژگی، درستی است. که در میان آدمیان هست اما در حیوانات نیست. حیوان به مقتضای غریزه خودش عمل می‌کند چه حق را از کسی از بین ببرد و چه از بین نبرد. سوم قداست است و این همان است که در جلسه گذشته گفتم انسان اشرف مخلوقات است. زیرا ما برای اغراض خود می‌توانیم سایر موجودات را از بین ببریم. ما مقدسیم (البته قدسی نیستیم). ما فقط خودمان را نمی‌توانیم از بین ببریم چون همنوع و مساوی هم هستیم.

خدا هم این سه ویژگی دانش راستین و درستی و قداست را داراست. دانش راستین به نظر بر می‌گردد و درستی به عمل و قداست به وضع روحی.

۳. دیدگاه سوم از آن اصلاح شده‌ها The Reformeds است. اینان پرتستان‌های غیرلوتری هستند مثل کالونیان. این نظر خیلی تفصیل‌تر از اول و دوم است. این دیدگاه می‌گوید شباهت انسان به خدا به دو قسم شباهت طبیعی و اخلاقی تقسیم می‌شود. طبیعی در برابر مافوق طبیعی نیست. در اینجا به معنی تکوینی است نه مادی...

شباهت‌های طبیعی چه چیزهایی است؟ بین طرفداران این نظر سوم در این باره اختلاف وجود دارد. اما برخی از آنها را که اسم برده‌اند از این قرار است: اولین شباهتی که زیاد روی آن تأکید می‌شود، هستی روحانی ماست. خدای معال هستی و وجود روحانی دارد یعنی مجرد است. دومین ویژگی، هستی عقلی است یعنی ما هم نظراً و عملاً مانند خدا عقلانی هستیم ولی سایر موجودات چنین نیستند و تفکر و حکمت ندارند. سومین ویژگی، هستی اخلاقی است. هم ما و هم خدا تابع قواعد اخلاقی هستیم. این هستی اخلاقی را با آن شباهت اخلاقی اشتباه نگیرید. چهارمین هم هستی فناناپذیر است.

مسیحیان می‌گویند این شباهت‌های طبیعی در اثر گناه جبلی که بحث خواهیم کرد، تضعیف و مبهم شده اما نابود نشده است. یعنی تجرد و عقلانیت و اخلاقیت و فناناپذیری را هنوز هم داریم اما به صورت ضعیف شده. اگر آن گناه را نکرده بودیم مجردتر از اکنون بودیم. به قول فلاسفه مسلمانان در حال حاضر تجرد ناقص داریم نه تامّ و همینطور فناناپذیری....

توضیحی دربارهٔ فناناپذیری بدهم. به یک معنا می‌توان تمام ادیان و مذاهب را به دو دسته تقسیم کرد. ۱. ادیان و مذاهب قائل به زندگی جاودان برای نیکوکاران و بدکاران. منتها امکان دارد در کیفیت این زندگی جاودانی با هم اختلاف داشته باشند. عده‌ای می‌گویند نیکوکاران زندگی جاودانه و سعادتمندانه دارند و بدکاران زندگی جاودانه اما شقاوتمندانه ممکن است به این قائل شوند که هر دو گروه جاودانه و سعادتمندانه‌اند مانند نظریه رحمت عامّی که عده‌ای از مسیحیان معتقدند. ۲. زندگی جاودانه فقط اختصاص به نیکوکاران دارد. بدکار با اعمالش مات وفات. بدکار با مرگ بدن یکسره از بین می‌رود. بعضی از مسیحیان به این نظریه دوم قائلند.

به نظر شما قرآن به کدام قائل است؟ اسلام به یک لحاظ به نظر می‌آید که بیشتر به این زندگی جاودانه برای هر دو قائل است یعنی شق اول مذکور. اما می‌توان در آیات قرآن هم برای قول دوم تأییداتی پیدا کرد. مثلاً «تلک الدار الاخره نجعلها للذین لایریدون علواً فی الارض و لافساداً» نگفته است سعادت دار آخرت تا بگوییم بقیه هم آخرت دارند اما سعادتش را ندارند و کسانی که علو و فساد می‌کنند، اصلاً دار آخرت را ندارند. این آیه ظاهر در این معنایی است که گفتم البته صریح نیست. حتی احادیثی داریم که ظهور در این معنا دارند.

[سؤال: ؟؟؟ مثلاً می‌گوییم دنیا مال اهل دنیاست یعنی نه اینکه اهل آخرت از دنیا نصیبیی ندارند؟؟؟ هم حالت کنایه‌ای دارد. یعنی زندگی واقعی آخرت مال کسانی است که کار خوب می‌کنند.

ـ اگر این احتمال که شما می‌گویید، نبود که می‌گفتیم،

اصلاً نص در این مدعاست. من هم گفتم ظهور در این معنا دارد.]

در میان مسیحیان این دیدگاه خیلی قوی است. من می‌خواستم بگویم که فناناپذیر بودم و به علت ارتکاب گناه اولیه آن خصوصیت را از دست ندادیم ولی یک مقدار ضعیف و مبهم شد. این توضیح را دادم تا مسأله معنادار باشد. زیرا ممکن است این سؤال پیش بیاید که چگونه گناه هستی فناناپذیر را از انسان می‌گیرد؟ گناهکار که هستی فناناپذیر دارد آیا فقط حیات شقاوتمندانه می‌یابد؟ این توضیح را دادم که گناه میزان خلود را کم می‌کند. البته باید دید خلود در کدام معنا مراد است.

برای ویژگی‌های شباهت طبیعی رک: تکوین ۶/۹؛ قرنتیان اول ۷/۱۱؛ به ۴۹/۱۵.

دسته دوم شباهت‌های اخلاقی بود که دانش راستین و درستی و قداست بود. اینها چه فرقی با طبیعی‌ها دارند؟ مسیحیان معتقدند که این سه با گناه نخستین یکسره از بین رفته است. کی یرکگور می‌گوید به این علت بین فیلسوفان اختلاف وجود دارد که مرتکب گناه شده‌اند. منتها گناهی که کی‌یرکگور می‌گفت گناه اخلاقی ـ دینی است.

پس به نظر مسیحیان انسان دیگر به حق نمی‌تواند برسد. لذا هنگامی که انسان از بهشت رانده شد به او گفتند از این پس اختلاف در بین شما خواهد بود. دیگر هیچ واقعیت را کماهو نمی‌توانیم بشناسیم. درستی هم از بین رفت دیگر انسان معصوم شدنی نیست. قداست هم از دست رفت و از دیگر موجودات نمی‌توانیم استفاده کنیم و اگر اکنون می‌توانیم بهره ببریم به علت اجازه‌ای است که بعداً حضرت مسیح به ما داد و گرنه حق استفاده نداشتیم و در عداد سایر موجودات شده بودیم. مانند بوداییان که می‌گویند حق نداریم جان موجودات را به خاطر خودمان، بگیریم و ما هیچ رجحانی نداریم. البته بوداییان به علت گناه جبلّی نمی‌گویند.

این دیدگاه سوم یا دید اصلاح شدگان خیلی پیچیده است.

این شباهت ما به خدای متعال همان مشکل خلافت انسان از جانب خدا در اسلام را دارد. همان اختلافی که بین عرفا و فلاسفه و متکلمان مسلمان دربارهٔ خلیفة الله، در معنای امانت وجود دارد در عالم مسیحیت در باب شباهت هست. مثلاً در معنای خلیفة اللهی گفته‌اند انسان اختیار دارد ولی سایر موجودات چنین نیستند. به گفته یکی از نقادان ۲۱ مشکل در این آیه داریم.

بحث ما هنوز در باب وضع اولیه انسان است. در این وضع اولیه یک چیز باقی مانده است و آن میثاق اعمال Covenant of Works است. با این میثاق اعمال کم کم به گناه اولیه نزدیک می‌شویم.

نخستین بحث میثاق، طرفین آن است. یعنی چه کسی با چه کسی میثاق بسته است؟ (میثاق با پیمان عادیِ فرق دارد. در زبان انگلیسی برای هر پیمانی Convention می‌گوییم. اما مسیحیان برای میثاق اعمال مطلقاً لغت Convention به کار نمی‌برند Covenant یعنی پیمان بسیار غلیظ و خطیر و مهم. از این نظر در عربی هم میثاق یعنی پیمانی که وثوق دارد و محکم است.)

یک طرف میثاق خداست و طرف دیگر آدم (سلام الله علیه)، البته نه به عنوان شخص آدم بلکه به عنوان نمایندهٔ بنی نوع بشر. یعنی به نظر مسیحیان ما نمی‌توانیم بگوییم با خدا چنین قراردادی نبسته‌ایم. (طرفین در هر قراردادی اگر از شرایط مساوی برخوردار باشند واقعاً قرارداد است. اما اگر یک راکفلری با رفتگر کوچه و خیابان قرارداد ببندد، در واقع تحمیلی از جانب این جناب بر این رفتگر بیچاره است. از این رو مسیحیان گاهی به جای میثاق گفته‌اند «تحمیل میثاق بر انسان از جانب خدا». یکی ربّ حاکم بر کل جهان است و یکی هم آدم.)

مطلب مورد میثاق یا قولِ داده شده Promise چه بوده است؟ قول خدای متعال حیات به اعلا معنای حیات است. حیاتی که مرگ در آن راه پیدا نکند. بعداً خواهم گفت که این زندگی خود سه بعد دارد.

شرط آن چیست؟ شرط اطاعت بی چون و چراست از خدا. معمولاً از آن به اطاعت محض Pure Obedience تعبیر می‌کنند. یعنی نه اعتراض کنی و نه سؤال و شائبه قلبی هم نداشته باشی.

این قرارداد بسته شد. دو نکته وجود دارد که چون مورد وفاق نیست وارد آن نمی‌شوم ولی فقط به آن اشارد

می‌کنم. یکی اینکه متن و سند مکتوب این قرارداد کجاست بعضی از مسیحیان برخی از الفاظ در وصف بهشت را سند این قرارداد گرفته‌اند. لغات دالّ بر درخت و نهرو... را به معنا سمبلیک و غیر حقیق گرفته‌اند. مثلاً در سفر تکوین که گفته است خدا همه وقت حول درخت می‌گشت، این درخت متن قرارداد بوده است. چون طرفین قرارداد حول متن قرار داد می‌گردند. در این باره پنج قول وجود دارد که من وارد بحث آن نمی‌شوم.

مطلب دیگر اینکه آیا اصلاً مورد اجرای این قرارداد پیش آمد که نشان دهد آیا طرفین به آن عمل می‌کنند یا نه؟ اکثر مسیحیان و نه همهٔ ایشان معتقدند که به آدم دستور داده شد از درخت معرفت نیک و بد نباید میوه بخورد و این سنجهٔ Test این قرارداد بود.

به این میثاق، میثاق اعمال گفته می‌شود. چون خطورات قلبی که در اختیار انسان نیست. انسان نسبت به آن فعال است نه منفصل.

حضرت آدم و حضرت حوا (سلام‌الله‌علیهما) این شرط را اجرا نکردند و مطلبی که به آنها قول داده شده بود هم از آنها دریغ شد و دیگر ما حیات بی‌مرگ نداریم. زندگی طبیعی ما در سه ناحیه مرگدار شد ۱. طبیعی ۲. روحانی ۳. ابدی.

اولاً مرگداری زندگی طبیعی یعنی اینکه آدم از دنیا برود و جدایی روح از بدن. مرگداری زندگی روحانی یعنی جدایی روح از خدا. اگر گناه نکرده بودیم روح ما ملازم خدا بود. به تعبیر مسیحیان روح انسان باید آشیانه خدا می‌بود ولی خدا از این آشیانه بیرون رانده شد. دیگر موطن خدا نیست.

زندگی بی مرگ ابدی یعنی اینکه تا زمانی که خدا هست ما باشیم. ولی حالا اگر هم به عالم آخرت درآییم، عالم آخرت محدود است، مسیحیان هیچ کدام به خلود به معنایِ «جاودانه به جاودانگی خدای متعال» قائل نیستند. با اینکه در میان ما مسلمین خیلی‌ها به آن قائلند. یعنی به معنای دقیقاً ریاضی و فلسفی آن بی نهایت زندگی خواهیم کرد. مسیحیان زندگی پس از مرگ را مدت محدودی می‌دانند. منتها محدودیت آن جهان را با محدودیت این جهان که مقایسه کنیم، خلود نامیده می‌شود. ۱۰ میلیارد سال نسبت به ۷۰ سال، طولانی و نامحدود است.

[سؤال: آیا زندگی آدم و حوا قبل از تخلف، طبیعی بوده است؟

ـ طبیعی به این معنا که مرگ بدن نداشته‌اند. دنیایی غیر از مرگ بدن است. ممکن است فردی بدن اثیری داشته باشد و دنیایی نباشد. اما این بدن اثیری از او گرفته نشود. طبیعی به معنای مادی در اینجا نیست. یعنی جُدایی روح از بدن پیدا نمی‌کردند. حال خواه بدن اثیری و لطیف باشد و خواه مادی.

سؤال: چگونه بود که حضرت آدم که خودش شخص بود بنی نوع را هم به عنوان طرف قرارداد آورد؟

ـ من نمی‌دانم. من و شما خبر نداریم. چونفاصله زمانی من و شما با حضرت آدم یکسان است. کانال‌های اطلاعاتی‌مان هم به یک اندازه است و مثل هم هستیم. به هر حلا متون مقدس این می‌گوید.

سؤال: آیا عمل حضرت آدم اختیاری بود؟

ـ بله عمل حضرت آدم(سلام‌الله علیه که با تمام تخلفش باز باید بر او سلام بدهیم) اختیاری بود.

ـ این گونه نیست که هر عمل باطنیی اختیاری نباشد. امور غیراختیاری باطنی هستند اما هر عمل باطنیی غیر اختیاری نیست. بسیاری از خطرات غیر اختیاری است. اگر هر امر باطنیی غیر اختیاری می‌بود باید نسبت به آنها اخلاق وجود نمی‌داشت اما نسبت به خشم هم اخلاق وجوددارد. اعمال اختیاری اینجا جوارحی و جوانحی مراد است.

سؤال: آیا آخرت زماندار است؟

ـ طبق تفسیری که عموم مسیحیان می‌کنند، زماندار است اما تفسر عرفا و اگزیستانسیالیست‌ها آن را زماندار نمی‌داند.]

این میثاق اعمال در کتاب مدرس در نامه پولس به روحیان ۱۲/۵ـ۲۱، آمده است که مفصل توضیح می‌دهد و تعابیر مبهمی دارد و گویا در آیه ۱۷ و ۱۸ باشد که می‌گوید: «در آدم همه ما انسان‌ها مُردیم و در مسیح مؤمنان به او زنده شدند». نیز یوشع ۷/۶.

دو نکته دیگر بگویم. اول اینکه طبق قول تورات وقتی آدم و حوا از درخت معرفت نیک و بد خوردند، از درخت

حیات رانده شدند. مسیحیان این را سمبل و رمزی تفسیر می‌کنند. یعنی ما را از بی‌مرگی محروم کردند.

نکته دوم اینکه آیا حوا نقض پیمان کرد یا آدم؟ از طرفی کتاب مقدس به گونه‌ای می‌گوید که گویا آدم میثاق بست. اما کسی که نقض کرد، حوا بود. این دو چگونه قابل جمع است؟ آدم وقتی قرارداد را امضا کرد، نه به عنوان آدم امضا کرد چون اگر چنین بود که در گوش من و شما سنگینی نمی‌کرد. مسیحیان معتقدند آدم بما هو ابوالبشر قرارداد را امضا کرد. اما بحث این است که اگر آدم نقض می‌کرد، آدمیان مسؤول بودند چون وکیلشان امضاء کرده بود. آدم قرارداد را بست ولی حوّا آن را نقض کرد. پس اصل قرارداد هنوز محفوظ بود چون یکی از اطراف قرارداد نقض کرده بود. آدم به تعداد آدمیان تا قیامت قراردادها را بست اما فقط یک نفر نقض کرد و آن هم حوّا بود.

اگر آن گونه که قرآن تصویر می‌کند مسیحیان هم تصویر می‌کردند، مشکلی برایشان پیش نمی‌آمد. قرآن می‌گوید آدم و حوا با هم دروغ گفتند. تورات می‌گوید حوا گول خورد بعد به توسط حوا، آدم گول خورد. در این صورت آیا نقض حوا، نقض کل قرارداد به حساب می‌آید؟ این بحث هیچ سود عملی ندارد. اما شاید تعجب کنید از اینکه چقدر کتاب در این باره، امروزه نوشته می‌شود. در این قرن که اینقدر مشغله دارد!

مسلمان می‌گوید که به آدم و حوّا امر شد از درختی نخوردند، تخلف کردند. اما مسیحی می‌گوید تست کرده بودند که آیا به قرارداد عمل می‌کنند یا نه؟ مسیحی می‌گوید این امر یکی از مصادیق قرارداد بود و نقض آن قرارداد بود نه مصداقِ نقض یک امر علی‌حدهٔ خاص.

تا اینجا سخن دربارهٔ وضع نخستین انسان بود. از این به بعد گناه نخستین پیش می‌آید که انسان را وارد وضع ثانوی می‌کند و وضع ثانوی ملازماتی دارد که وضع نخستین دارد. به تعبیری گناه نخستین برزخ میان گناه نخستین و ثانوی است.

[سؤال: آیا آدم و حوا هر دو نماینده بشرند؟

ـ البته در متن مقدس تصریحی نشده است. به هر حال با هم فریب خوردند. در مسیحیت آدم نماینده بشر است. ولی آنجا که خطا و ریب صورت می‌گیرد، حوّا اول فریب می‌خورد.]

جلسه پانزدهم

بحث ما به ارتباط انسان با خدا رسید و به این مناسبت گفتیم باید ابتدائاً به انسانشناسی از دیدگاه مسیحیت بپردازیم. باید دو مرحله را از هم تفکیک کنیم: یکی انسانشناسی قبل از هبوط و ارتکاب گناه و یکی هم انسانشناسی بعد از هبوط و ارتکاب گناه اولیه. در نوشته‌های کلامی مسیحی این دو مرحله از هم تفکیک می‌شود. مرحله اول را می‌گویند که حال و وضع بسیار مقدس و پاکی بوده است. و حال و وضع دوم را که انسان در گناه افتاد و هابط شد، می‌گویند انسان مُحاط در گناه Manin Sin این تعبیر انسان در گناه خیلی با انسان گناهکار Sinner Man فرق دارد. درست نظیر قرآن که در تمام موارد می‌فرماید انسان خاسر است. اما یک جا «فی خسر» می‌فرماید که به معنی در زیان یا محاط در آن است. به گفته مفسران این دو با هم تفاوت دارند.

نخست یک شمای کلّی از گناه نخستین به دست دهیم. طبق کتاب مقدس پس از آفرینش آدم، خدا خواب را بر او غالب کرد و خدای متعال یکی از دنده‌های او را بیرون کشید و از آن حوا را ساخت تا آدم دستخوش ملل و کسل نشود و همنشین و انیس داشته باشد و آدم بیدار شد و حوا را روبروی خود دید و خدا آن دو را در باغ بهشت جای داد. باغی که درختان و میوه‌های فراوان داشت و استفاده از همه این میوه و درختان مجاز بود، جز درخت معرفت و درخت حیات. خداوند خدا به ایشان فرمان داد از این درخت معرفت استفاده نکنند، چون ثمرهٔ ملعونه‌ای دارد. ابتدائاً فرمان بردند ولی بعد ماری ظاهر شد و حوّا را اغوا و وسوسه کرد و گفت منع خوردن از آن برای آن است که مثل خود خدا نشوید، اما خوردن از آن به زیان شما نیست، بلکه به سود شماست. حوّا فریب خورد و راغب شد و آدم را فریفت. و از آن میوه خوردند. خداوند خدا فهمید که این دو، عارف به نیک و بد شده‌اند و فقط یک فاصله بین او و آن باقی مانده است و آن خوردن از درخت جاودانی یا حیات است. لذا با اینکه درخت دوم ممنوع نشده بود، آنها را از بهشت بیرون راند تا از آن نخورند.

اینجا تفاوت‌های جزیی قرآن با کتاب مقدس را عرض کنم. در کتاب مقدس این درخت ملعون معرفی شده است که درخت معرفت نیک و بد، یعنی شناخت اخلاق است. در قرآن گفته نشده است چه درختی بوده است. در این باره بین مسلمانان اختلاف وجود دارد. حتی عده‌ای از مسلمین آن مفاهیم سمبلیک را هم فراموش کرده‌اند و مثلاً گفته‌اند درخت گندم بوده است. و این در ادبیات ما خیلی مشهور است:

پدرم روضه رضوان به دو گندم بفروخت
ناخلف باشم اگر من به جوی نفروشم

عده‌ای گفته‌اند درخت سیب بوده است. باز در میان مسلمین جمعی گفته‌اند درخت حرص بوده است. نکته دوم اینکه آن درخت خلود یا حیات در قرآن هم آمده است. در قرآن به آن درخت خلود گفته شده است. ولی همچنان که در کتاب مقدس مسیحیان گفته نشده است که ممنوع الثمره بوده، در قرآن هم نیامده است که از خوردن آن منع شده بوده است. در قرآن آمده است که شیطان گفتِ از این هم بخورید که «ملک لاتبلی» خواهد داد.

تفاوت دیگر این است که در قرآن آدم و حوا با هم گول خوردند و هر دو به شیطان عرضه شدند تفاوت بعدی این است که در قرآن به جای مار از ابلیس سخن رفته است. مسیحیان عموماً معتقدند که مار یا حیّه Serpent آلت دست ابلیس بود. اگر چه بعضی از مسیحیان گفته‌اند که بیانات کتاب مقدس با این که این مار خود ابلیس باشد سازگاری دارد.

بحث بعدی شباهت‌های عجیب قرآن و کتاب مقدس دربارهٔ سرنوشت آدمیان پس از هبوط است. منتها در کتاب مقدس صریح تر است. مطابق قرآن، لازمهٔ گناه، پیدا کردن اختلاف و دشمنی است. اختلاف با دشمنی فرق دارد. گفته می‌شود «لایزالون مختلفین» یعنی تا ابد به وفاق نمی‌رسند ولی امکان دارد دو نفر با هم اختلاف داشته باشند اما دشمن هم نباشند. در جای دیگر آمده است: «بعضکم لبعض عدوّ». مطلب سوم اینکه کتاب مقدس تصریح می‌کند اگر انسان‌ها در آن حالت اولیه می‌ماندند، نیاز به نبوت و بعثت انبیاء نبود، چون در آن خلوص که داشتند، همه چیز را می‌دانستند و طبق دانسته خود عمل

می‌کردند بعد که پیام الهی در درون آنها تیره و تار شد، مجبور شدند پیام را به او تصریح کنند. مثل اینکه ما در گناه نخستین حالت کسی را داشته‌ایم که از کلاس بیرون آمده است. اما بعد از گناه گویا مثل این است که دو یا سه سال از آن کلاس فاصله پیدا کند. آهسته آهسته سخنان معلم تیره و تار و مبهم Obscure می‌شود. جالب است که قرآن هم تلویحاً می‌گوید بعد از این شما به پیامبر احتیاج دارید: «فاما یأتینکم منی هدیً فمن تبع هُدای فلاخوف علیهم و لا هم یحزنون». نکته بعد تفسیرهای سمبلیکی است که از این داستان در نوشته‌های یهودی و مسیحی و کمتر در نوشته‌های اسلامی شده است. مثلاً دربارهٔ تبعات خوردن از آن درخت تفسیرهای فراوانی شده است که علم یک سلسله لوازمی برای انسان دارد. در باب منافات معرفت با جاودانگی بحث‌های فراوانی شده است. دربارهٔ اینکه اول حوّا فریفته شد، تفسیرهای روانشناختی فراوانی شده است. حتی روانشناسان بسیار جدّیی مثل یونگ از اینجا یک روانشناسی زن و مرد درآورده‌اند. این بحث که بسیاری از روانشناسان به تبع یونگ می‌کنند که در روابط زن و مرد، زن بدن خودش را تسلیم مرد می‌کند و مرد روح خودش را، ریشه در این داستان آدم و حوا دارد. یعنی مرد قدرت روحی در برابر زن ندارد. دربارهٔ اینکه چرا مار گفته شده است هم بحث فراوانی صورت گرفته است.

اشاره به این مسائل در یوحنا ۴۴/۸؛ رومیان ۲۰/۱۶؛ قرنتیان دوم ۳/۱۱؛ مکاشفات ۹/۱۲. مفصل این اشارات در تکوین آمده است.

نکته بعدی که در کتاب مقدس به تصریح نیامده است اما مفسران مسیحی همه قبول دارند، این است که تحریم خوردن از آن درخت موضوعیتی نداشت، بلکه استخباری بود. در علم اصول در خصوص اوامر و نواهی الهی بحثی می‌کنند. مثلاً کاردی در دست بچه‌ای است و شما می‌دانید نفس بودن این کارد و دست او و بازی با آن به صلاح بچه نیست. از این نظر شدیداً او را نهی می‌کنید. در اینجا خود حکم موضوعیت دارد. اما گاهی نهیی یا امری می‌کنید فقط برای اینکه میزان اطاعت او را از خودتان آزمایش کنید. مثل اینکه من برای اینکه میزان اطاعت شما را نسبت به خودم بسنجم، می‌گویم بعد از این با خودکار آبی ننویس. در حالی که نوشتن با هر یک از این خودکارها فرقی ندارد. می‌توان گفت امر و نهی‌ها از این دو قسم بیرون نیست.

با توجه به این تفکیک آیا خوردن از آن درخت خودش ضرر داشت یا فقط می‌خواستند ببینند آدم و حوّا چقدر مطیعند و در واقع این درخت با درخت‌های دیگر هیچ فرقی نداشت؟ اکثریت قریب به اتفاق مسیحیان بر این نظرند که این درخت هیچ فرقی با درخت‌های دیگر نداشته است و این جریان سنجه‌ای بوده است برای اینکه ببینند آیا به میثاق اعمال عمل می‌کند یا نه.

مسلمین عموماً رأی اول را که می‌گوید این حکم حتماً صلاحی داشته است و این درخت، درخت خاصی بوده است، قائلند.

مسیحیان می‌گویند انسان با عمل نکردنش معلوم شد که نخواست ارادهٔ خود را تابع ارادهٔ الهی قرار دهد. رک: سفر تکوین ۱۹/۳؛ رومیان ۱۲/۵؛ به ۲۳/۶. با استفاده از کتاب مقدس گفته‌اند که انسان وقتی به اینجا کشیده شد، در سه ساحت او مشکل پیش آمد: ساحت‌های عقل و اراده و عواطف.

این مجموعه از جاهای مختلف کتاب مقدس، به دست آمده است. در ناحیه نظر ما عقل دو حالت برای انسان رخ داد. یکی حالت کفر و دیگری حالت غرور. حالت کفر یعنی در برابر حق موضعگیری نظری، کردن و در برابر کُفران قرار دارد. چون کفران موضعگیری عملی است که از مصادیق آن این است که انسان حق را بیابد، اما چنان رفتار کند که گویی نیافته است. غرور یعنی خود را بیش از آنچه هست انگاشتن. البته غرور را در معنای فارسی آن به کار می‌بریم و باید می‌گفتیم تکبر یا استکبار. در عربی غرور به معنای فریب است. منظورم Pride است. آدم و حوا مغرور شدند وگرنه جز عبودیت و بندگی در برابر خدای متعال نمی‌کردند. مانند نوکری که کم کم مطلب بر خودش مشتبه می‌شود، چون حرفی از ناحیه صاحب خانه می‌بیند.

در ناحیه اراده در آدم و حوّا میل به تشبه خدا وجود داشت.

در ناحیه عواطف خشنود شدن از خوردن از چیز ممنوع بود. که در ادبیات اروپا و خودمان هست که آدم از انجام چیز ممنوع لذت می‌برد. «الانسان حریص علی ما منع منه.» وقتی آدم حوا خوردند خیلی به دهانشان مزه کرد. در نوشته‌های مسیحیان این را خشنودی نامقدس In holy Satisfaction می‌گویند. انجام امور محرمه امکان دارد لذت مضاعف به انسان بدهد یکی لذت خود آن کار مثلاً ربا خوردن که پول را دائماً زیاد می‌کند و دیگر اینکه در باربر امر ممنوع عصیان پیشی گیرد.

[سؤال: تشبیه در چه جهاتی است؟

ـ خدا یک سلسله صفات متافیزیکال دارد و یک سسله صفات Moral آنچه در نوشته‌های دینی مسیحی و اسلامی گفته شده است، تشبه به خدا در صفات اخلاق است. در صفات متافیزیکال خدا علم مطلق و عصمت و... دارد که انسان‌ها نمی‌توانند دارا شوند.]

بزرگ‌ترین نتیجهٔ این خوردن محکومیت ما به مرگ بود. نگذاشتند از درخت جاودانگی یا حیات هم بخوریم. هم جاودانیگ مادی را از دست دادیم، یعنی روزی روحمان از بدنمان مفارقت می‌کند و جاودانگی روحانی را یعنی روح ما به تعبیر حضرت علی بن ابی طالب از لزوم الحق جدا شد. جاودانگی ابدی هم از دست رفت.

البته تفسیر عرفانی جاودانگی با تفسیر عوام الناس فرق دارد که بعداً عرض می‌کنم.

[سؤال: به نظر می‌آید جنبهٔ اسطوره‌ای در کتاب مقدس بسیار باشد. مثلاً مشابهت این داستان مار با آنچه در داستان گیلگمش آمده است که ماری می‌آید و درخت حیات را می‌برد. اما در قرآن چنین چیزی نیست.

ـ بله قرآن چنین نیست. کتاب مقدس جنبه نمادین قوی‌تری دارد. مخصوصاً به این نکته توجه کنید که در سفر تکوین، این داستان یک حلقه از یک سلسله داستان است. به این ترتیب که اول آفرینش آسمان و زمین و نور شروع می‌شود و به پیدایش دین یهود می‌رسد. این جریان یک قطعه از داستان است. اما در قرآن بخشی از داستان متوالی نیست بلکه پراکنده و جا به جا ذکر می‌شود و این مهم است.]

نکته بعد این است که در کتاب مقدس تعبیر گناه Sin به کار می‌رود نه شرّ یا بدی Evil. در این زمینه بین مفسران خیلی اختلاف وجود دارد. یک دیدگاه این است که شر یا بدی اعم از گناه است. هر گناهی شر هست اما هر بدیی، گناه نیست. لذا گناه اخص از شر است. من فقط اشاره به تفسیری می‌کنم که بعد از لایب نیتز شده است. می‌گویند شر یا بدی چهار قسم است:

۱. شرور طبیعی Natural مثل آتشفشان و زلزله و سیل که عوام الناس بیشتر به اینها شر می‌گویند.

۲. شرور اخلاق Moral مثل دروغ و خیانت و...

۳. شرور عاطفی یا درد و رنج Emotional مثل درد دندان یا سرما رنج از دیدن ظلمی.

۴. شر مابعدالطبیعی یا فلسفی Metaphysical، که ابداع خود لایب نیتز است.

قسم چهارم این است که هر چیزی غیر از خدای متعال واجب الوجود، ممکن الوجود است. هر ممکن الموجودی محدودیت دارد چون وابسته به واجب الوجود است و هر محدودیت وجودیی یک نوع نقص به حساب می‌آید و هر نقصی شری است.

البته برخی شرور را به دو دسته تقسیم کرده‌اند. بعضی هم در این دو دسته اختلاف دارند. گناه در این تقسیم‌بندی لایب نیتز همان مرتبه دوم است.

تفسیر اول این است که گفته‌اند لازم بوده است به این شر اخص اشاره می‌رفته است نه به آن اعم.

تفسیر دوم اینکه، گناه مفهومی است که فقط در ارتباط انسان با خدا طرح می‌شود و این میزان مورد تأیید کتاب مقدس هم هست. اصلاً ربطی به بدی‌های اخلاقی ندارد. گناه یعنی تخلف یا عدول یا سرپیچی زا قانونی که خدا برای انسان وضع کرده است. اگر ظاهر این عدول و سرپیچی، خدمت به همنوع باشد باز هم گناه است و خیانت به همنوع هم باشد باز هم گناه است. مهم این است که آیا این خدمت و خیانت مصداق تخلف از قانون الهی است یا مصداق آن نیست. مثلاً اگر خدا به پاپ فرمان داد که همه انسان‌های روی زمین را بکشید، شاید به لحاظ اخلاقی قبیح باشد اما اگر برای اطاعت از فرمان خدا چنین دستوری دهد، کارش هیچ گناه نیست. از طرف دیگر اگر خدا بگوید به فقیر کمک کنید و من به فقیر کمک کردم اما

... ولی در باطن گناه کرده‌ام.
نباید به فیزیک گناه نگاه کرد، باید به باطن آن نگریست.

رک: رساله اول یوحنا ۴/۳، که گفته است گناه یعنی خروج از قانون الهی. رساله به رومیان ۳۲/۱؛ به ۱۲/۲-۱۴؛ به ۱۵/۴؛ به ۱۳/۵؛ یوحنای اول ۴/۳، در این موارد گناه به عدم هماهنگی با قانون خدا تعریف شده است.

از این نظر سنتگرایان مسیحی Traditionalists با مدرنیست‌های مسیحی Modernists، مخالفت دارند. گفته بودم که مدرنیست‌ها اخلاق را گوهر دین می‌دانند. ایشان عموماً گناه را چنین تعریف می‌کنند: «آنچه به فرد یا جامعه انسانی زیان برساند». حال امکان دارد این فرد خودِ گناه کننده یا به دیگری یا به جامعه زیان برساند. اما سنتیّون مسیحی این تفسیر را قبول ندارند. می‌گویند اگر به فرد یا به دیگری یا به جامعه زیان برسد و مصداق تخلف از قانون الهی هم باشد، البته گناه است اما فقط به علت تخلف از قانن الهی بودنش گناه است. اگر مصداق تخلف از قانون الهی نباشد، گناه نیست. به نظر سنتیون مسیحی، این رأی مدرنیست‌ها یک نوع سکولار Secular کردن دین است. دین زدایی از دین است. یعنی به جای اینکه از قانون و اراده الهی سخن بگوید از همنوع سخن می‌گوید.

[سؤال: آیا نظر مدرنیست‌ها اخص به اعم نیست؟
ـ نه، اعم و اخص نیست، بلکه تباین است. در صورت عدم و خصوص بودن باید بگوییم هر چه مدرنیست‌ها گناه می‌دانند، سنتی‌ها هم گناه می‌دانند و بعضی چیزها را که سنتی‌ها گناه می‌دانند، مدرنیست‌ها گناه نمی‌دانند. اما باید بدانیم که به نظر سنتیان مسیحی، بحث در این نیست که فعل فرد چه اثری بر خود یا بر دیگری می‌گذارد. از نظر مدرنیست‌ها هنگامی که فرد گناه می‌کند باید دید که چه اثری روی خود فرد و دیگری و جامعه می‌گذارد. این مثال را با اینکه بی‌ادبی است با کمال شرمندگی ذکر می‌کنم. چون بیانم را بهتر از این نمی‌توانم القاء کنم. مسیحیان سنتی مثال معروفشان زنای به غیر عنف است. طرفین کاری انجام می‌دهند که مورد خوشایند آنهاست. ولی زنا در هر صورت گناه است. البته ممکن است گفته شود هر کاری که گناها باشد مآلاً زیانی می‌رساند و هر کاری که گناه نباشد، سود می‌رساند. این سخن دو مشکل دارد: ۱. در این صورت اوامر و نواحی خداوند هیچکدام امتحانی نباید باشد، زیرا اوامر و نواهی امتحانی هیچ سود و زیانی ندارند. باید اول اثبات کرد که خداوند امر اختیاری ندارد. ۲. این را که هر چه عصیان الله است ضرر می‌رساند و هر چه اطاعة الله است سود، چگونه اثبات می‌کنید؟

انصاف این است که تفسیر سنتیان درست‌تر و با کتاب مقدس سازگارتر است.

مطالبی هست که دربارهٔ گناه باید بگوییم. اولاً آیا امکان دارد گناه به گونه‌ای باشد که انسان از قانون الهی تخلف کند اما در عین حال کیفر نبیند؟ مسیحیان عموماً معتقدند که تخلف از قانون الهی بدون کیفر نمی‌ماند فقط تفاوت بین قائلان به رحمت عام و غیرقائلان به آن در این است که قائلان به رحمت عام می‌گویند کیفر در همین دنیا دیده می‌شود و بعد از مرگ همه مشمول رحمت عام الهی هستیم. اما دیگران می‌گویند در عوالم بعد از این دنیا هم کیفر وجود دارد. به هر حال هر دو بر این معتقد که هر تخلفی کیفر به دنبال دارد و دلیل نقلی هم دارند زیرا ما که نمی‌دانیم نظام چگونه ساخته شده است. رک: رومیان ۱۹/۳؛ به ۱۸/۵؛ رساله به افسیان ۳/۲.

سؤال: از نظر عقلی اگر کیفری بر عصیان نبود، ضمانت اجرایی هم نبود.

ـ اشکالی ندارد. محال عقلی که لازم نمی‌آید. امکان دارد جهانی باشد که امر و نواهی باشد اما ضمانت اجرایی هم نباشد.

سؤال: این با جبر سازگار است. در این صورت خدا به گونه‌ای باید انسان را خلق کرده باشد که آن اوامر را انجام دهد.

ـ اصلاً خدا جهان را طوری آفریده است که بعضی اطاعت او را و بعضی عصیان او را. اگر در جهان سه عنصر تشریع و امر و نهی الهی و دوم عنصر بدون ضمانت اجرایی بودن تشریع و کیفر و پاداش نداشتن تخلف‌ها و طاعات و سوم مختار بودن انسان‌ها وجود داشته باشد یک مجموعه پارادکسیکال را که نمی‌سازد. پس چنین جهانی با این سه عنصر ممکن الوجود است.

سؤال: ما انسان‌ها چنین تصوری را نمی‌توانیم بکنیم چون در عالمی بوده‌ایم که حتماً به دنبال یک عمل زشت، یک کیفری وجود داشته است.

ـ نگویید نمی‌توانیم تصور کنیم. من همین الان دارم تصور می‌کنم. به نظر من این که می‌گویید در جهان معهود ما هر عمل زشتی، کیفری و هر عمل زیبایی، پاداشی دارد، جهان تقریباً برعکس این سخن شماست. ما باشیم همین دنیا و صرف نظر از برزخ و آخرت، می‌بینیم که علی بن ابی طالب و معاویه به یکسان زندگی می‌کنند. من بارها گفته‌ام اگر نبود ادله نقلی و ما بودیم و تجاربی که از این زندگی عادی داریم، باید می‌گفتیم نیکوکاران کیفر و بدکاران، پاداش می‌بینند. از اول هم چنین بوده است. هر کس که دست به قلم برده است، می‌گوید آخرالزمان است، چون بدکاران قدرت در دست دارند و نیکوکاران خانه نشینند. ناصر خسرو هزار یا هزار و پنجاه سال پیش می‌گفت آخرالزمان شده است.

سؤال: آیا می‌توانیم بگوییم، مجازات بر اعمال، تکوینی است؟

ـ باید اثبات کنیم که بر اعمال ما آثار تکوینی مترتب است. قبول دارم که پاداش و کیفر اعمال ما به قراردادی و تکوینی تقسیم می‌شود. اما تکوینی بودن آن را باید اثبات کرد که کار مشکلی است. ما مسلمین بهترین دلیلی که بر آن داریم آیه «من یعمل مثقال ذرة خیراً یره» است.]

مطلب بعدی این است که آدم و حوّا گناه کردند اما این مسأله به ما ذراری آنها از چه راهی منتقل شده است؟ دربارهٔ امکانپذیری انتقال آن سه دیدگاه وجود دارد:

۱. دیدگاهی که به وراثت معنوی قائل است. این راه را شاید عقل پسندترین راه باشد. گناه نخستین را نظیر اوصاف اخلاقی و خلق پدر و مادر می‌داند. بسیاری از اوصاف اخلاقی ما شبیه پدر و مادر و دایی و عمه و خاله و... است و ترکیب و کمپلسی از جمیع اوصاف اجداد و اقوام خود داریم. معقول است که هر انسانی برآیند جمیع اوصاف نیاکان خود تا حضرت آدم باشد. مخصوصاً اگر به سیطره دقیق قانون علیت در عالم ماده و غیر ماده قائل باشیم. این گناه آلودگی مثل شجاعت و خساست و.. است.

مسیحیان معمولاً کمتر بر این نظرند و آن را مبتذ عانه تلق می‌کنند. به نظر من اگر معنای مورد نظر مسیحیان را از گناه نخستین بتوان پذیرفت این حرف خیلی بی‌ربط نیست.

[سؤال: وراثت معنوی در موردی است که خصلتی در انسان راسخ باشد ولی آدم و حوا یک بار بیشتر گناه نکردند.

ـ شمول قانون علیت را حتماً قبول دارید. حتی تک گناه پدر و مادر با هیچ گناه نکردنشان فرق دارد. پس غیر معتنابه‌ترین پدیده در سیر حوادث آینده آن تأثیر دارد. مسیحی می‌گوید آن گناه اولیه چیز عظیمی بوده است. شما به یک دفعه بودن آن تمسک نکنید. مثلاً در احادیث خودمان دقت کنید که اگر کسی پدر خود را بکشد (و بی‌تردید بیش از یک بار هم که نمی‌تواند بکشد)، طبق احادیث خودتان اثری عظیم دربارهٔ خود شخص دارد.]

۲. دیدگاه نمایندگی یا وکالت Representative Theory. این دیدگاه می‌گوید برخلاف تصور عوام‌الناس که آدم و حوا را فقط پدر و مادر نخستین the Head می‌دانند، این دو نفر یک شأن ثانوی هم داشتند و آن اینکه نماینده نوع بشر بودند. وکالت نوع بشر بحث را اسطوره‌ای و نمادین می‌کند وگرنه موکل که وجود نداشته باشد، وکیل هم وجود ندارد. وکالت قراردادی فرع این است که موکلان بر وکلات مسبوق الوجود باشند. بنابراین کارشان کار همه ما بوده است. اگر وکیل یک شهر پانصد هزار نفری به لایحه‌ای رأی بدهد، در واقع ۵۰۰ هزار رأی داده است. این نظر برخلاف رأی قبلی تأیید از کتاب مقدس دارد، رک رومیان ۵/۸. در هر صورت پرطرفدارترین نظریه همین است. طرفداران این رأی دوم، اصلاحگران Reformists هستند.

نظریه سوم هم که ظواهر کتاب مقدس را می‌توان مؤید آن دانست، نظریه تحقق Realistic Theory نام دارد. این نظریه از همه اسطوره‌ای‌تر است و لوازم غیر عقلانی بیشتری دارد. طبق آن خداوند ابتدا نوع بشر را آفرید و نه فرد بشر را. یعنی یک طبیعت کلی انسانی را خلق کرد. در طول زمان این طبیعت کلی ماند سلول تقسیم شد و به تعداد افراد انسانی تقسیم شد. الآن وجود من یک سلول از

آن است. آدم و حوا دو انسان نبودند بلکه همان طبیعت کلی انسانی است.

شیخ الرئیس با تحقیر و تمسخر نقل می‌کند که یک رجل همدانی را دیدم که می‌گفت انسان کلی را جایی دیده‌ام.

این نظریه یک اشکالِ دم دستی دارد و آن اینکه تصور تحقق کلی قابل تصور نیست. اشکال دوم که سبب رد این نظریه شده است این که اگر طبیعت کلی درد و تا تحقق پیدا کند، باید بگوییم زن و مرد دو نوعند و اتفاقاً طرفداران این نظریه می‌گویند زن و مرد دو نوع حیوانند که با هم زندگی می‌کنند و شباهت‌های ظاهری بسیاری به هم دارند و با هم مأنوسند. این نظریه Duality قائل است. جنسیت را فرع انسانیت نمی‌داند. البته نه اینکه یکی را انسان و دیگری را غیر انسان بگوید. من برای خودم بسیار پیش آمده است که در کتاب‌های مربوط به حیوانات تفاوت دو حیوان را نمی‌فهمم اما جانورشناس تفاوت آنها را تشخیص می‌دهد.

این نظر از نظریه دوم کم طرفدارتر و از نظر اول پرطرفدارتر است.

جلسه شانزدهم

اگر به Original Sin معتقد باشیم زندگی آدمیان را در این جهان چگونه می‌توانیم توضیح دهیم؟ بین همه ما گناهکاران هم تفاوت وجود دارد. در بین ما حضرت امام (سلام‌الله‌علیه) هست که گناه نخستین دارند و بنده و صدام هم هستیم که گناه جبلّی داریم. اما حضرت امام کجا؟ و صدام کجا؟

ظاهراً نمی‌توان فقط با گناه نخستین وضع آدمیان را تبیین کرد. تفاوت ما آدمیان فقط در ناحیه گناه نخستین نیست و معلوم می‌شود، این تفاوت در جایی دیگر است. مسیحیان این مفهوم را با تعبیر Actual Sin نشان می‌دهند که می‌توان آن را به گناه بالفعل ترجمه کرد.

دو قول در گناه بالفعل وجود دارد. ۱. اکنونی بودن و اینکه در جهان کنونی رخ می‌دهد. ۲. گناهِ بالقوهٔ اولیه نیست. ما خود به آن فعلیت داده‌ایم. گناه کامن که در کمون ذات ما مرتکز است، نیست. این دو معنا در کلمه Actual اشراف شده است. کنونی در برابر گذشته و آینده است و بالفعل به معنی تحقق یافته. پس اولاً مربوط به زندگی این جهانی است نه زندگی اسطوری و دوم اینکه تحقق یافته است و همان است که زید و عمرو و خالد مرتکب می‌شوند.

خود گناه نخستین به دو بخش تقسیم می‌شود: ۱. خطای آدم و حوّا ۲. فساد ناشی از خطای آدم و حوّا (Moral) Pollution.

فرض کنید من با بی احتیاطی در هوای خیلی سردی با لباس مرطوب به هوای آزاد بروم و طبعاً سرما خواهم خورد. نفس این عمل خطای من، کار نادرستی بوده است. خطای آدم و حوا مانند بیرون رفتن با آن لباس است. اما علاوه بر آن خطا یک بیماری هم پیش آمده که ناشی از آن خطاست. در واقع دو امر در من محقق است. این فساد غیر از خود آن خطا و نتیجه آن است. البته نتیجهٔ تکوینی و طبیعی آن است نه نتیجه قراردادی.

قبلاً گفتم که این فساد در ناحیه عقل و اراده و خواستنی‌ها و نخواستنی‌ها و احساسات و خوشایندها و

بدآیندها، برای ما حاصل آمده است و ما در هر سه ناحیه تبه گن هستیم. این فساد از بیخ و بن را نقض بنیادین Radical Defectiveness می‌گویند.

گناه نخستین یک نوع علیت نسبت به گناه بالفعل دارد. البته علیت اقتضایی نه ایجابی. چون ما آدمیان در گناه نخستین مشارکت به مساوات داریم اما در ناحیه گناه بالفعل مساوی نیستیم و نشان می‌دهد اولی علت ایجابی برای دومی نیست. یعنی اگر آدم و حوا گناه نخستین را مرتکب نشده بودند، ما گناه بالفعل را مرتکب نمی‌شدیم. به تعبیر ریاضی گناه نخستین برای گناه بالفعل شرط لازم است ولی شرط کافی نیست. یک سلسله علل و عوامل دست به دست هم می‌دهند تا گناه قسم دوم تحقق بیابد. این علل و عوامل به تعبیر مسیحیان ممکن است به اسوه‌های فاسد Bad Examples یا محیط فاسد Bad Environment یا آموزش و پرورش Education برگردد. در کتاب‌های روانشناسی دینی بحث‌هایی کرده‌اند که به بحث کلامی ما ربطی ندارد.

مصادیق گناه بالفعل یا از دسته اعمال جوارحی یا بدنی یا جسمانی یا ظاهری یا قالبی Badily tiors است و یا از نوع اعمال جوانحی یا روحی یا نفسانی یا باطنی یا قلبی Mental A. از این نظر شامل همه نیّات و مقاصد Intentions و تعمیمات Decisions (اگر چه این تصمیم به فعل هم درنیاید). حتی آرزوها و خواهش‌ها Desires و عواطف و احساسات می‌شود.

این موارد در کتاب مقدس در بیش از ۲۰۰ مورد آمده است.

ما در فرهنگ دینی خود گناهان صغیره و کبیره داریم. اگرچه در تعریف این دو بین مفسران و متکلمان و عالمان اخلاق اختلاف فراوان وجود دارد و در این باره که آیا دو امر مطلقند یا نسبی؟ و نیز درباره که اینکه نسبت به چه چیزی نسبی هستند هم اختلاف وجود دارد. عده‌ای گفته‌اند که نسبت به اشخاص نسبی است یعنی اگر گناهی از من صادر شود ممکن است کبیره باشد و همان گناه اگر از شما صادر شود چه بسا صغیره باشد. جمعی گفته‌اند نسبت به اوضاع و احوال نسبی است. این اوضاع و احوال خود ابهام دارد. بعضی گفته‌اند منظور از اوضاع و احوال کسانی است که تحت تأثیر این اعمال قرار می‌گیرند یعنی اگر در این جمع دروغ بگویم، امکان دارد کبیره باشد و خود من اگر این دروغ را جای دیگر بگویم صغیره است.

در تشخیص مصادیق و تعیین این گناهان کبیره و صغیره اختلاف وجود دارد. فقها بعضاً فهرستی از گناهان کبیره را در رساله‌ای عملیه خود به دست می‌دهند، اما به نظر من زیربنای کلامی استواری ندارد. با این همه می‌توان گفت بزرگ‌ترین گناه کبیره در اسلام که تقریباً نوعی وفاق بر آن وجود دارد، یأس از رحمت الهی است. بعضی گفته‌اند شرک است ولی عموماً و مخصوصاً متفکران متأخر ما همان یأس از رحمت الهی را معرفی می‌نند. هر چند در قرآن آمده است: «ان الله لا... الذنوب جمیعاً الا ان یشرک به».

نظیر این بحث در فرهنگ مسیحی، با این درجه از گستردگی وجود ندارد. در عین حال با استناد به کتاب مقدس خودشان یک گناه نابخشودنی قائلند و آن راکفر یا ناسزا به روح‌القدس Blasphe my against the Holy Spisut این گناه هم مفهوم پیچیده‌ای دارد. کتاب هیا زیادی در این باره نوشته شده است. در همین کتاب Reincarnation، هانس کونگ بحث مفصلی دارد و تنها کاری که کرده است اختلافات را گزارش کرده است. برای مواردی که در کتاب مقدس آمده است رک: متی ۳۱/۱۲ و ۳۳؛ مرقس ۲۸/۳ ـ ۳۰؛ لوقا ۱۰/۱۲؛ رساله به عبرانیان ۴/۶ـ۴؛ به ۲۶/۱۰ و ۲۷؛ یوحنا ۱۶/۵. در این آیات گفته شده است که قلب کسانی که مقلوث به گناه است دیگر عوض شدنی نیست و از راز و نیاز سودی نخواهند داشت.

مقبول‌ترین تفسیر از این سخن این است که اگر کسی منکر ارتباط عالم طبیعت و عالم ماورای طبیعت شود و این دو را جدای از هم و بی‌خبر از هم ببینند، در واقع به روح‌القدس کفر ورزیده است.

نکته‌ای که فراموش کردم بگویم این است که جمع اندکی از مسیحیان به گناه نخستین قائل نیستند. یکی طرفداران پلاگیوس، متفکر و متکلم معروف صدر مسیحیت و دیگر، مدرنیست‌های مسیحی هم آن را قبول ندارند.

برای گناه نخستین رک: ارمیاء ۹/۱۷؛ انجیل یوحنا ۴۲/۵؛ به ۴۴/۶؛ به ۴/۱۵ و ۵؛ رومیان ۱۸/۷ و ۲۳ و ۲۴؛ ۸/۷و۸؛ قرنتیان اول ۱۴/۲؛ قرنتیان دوم ۱/۷؛ افسسیان ۱۱/۲ـ۳؛ به ۱۸/۴؛ رساله دوم به تیموتائوس ۲/۳ـ۴؛ تیطس ۱۵/۱؛ عبرانیان ۶/۱۱.

در مورد آیاتی که می‌گویند ما در آدم گناهکار هستیم، رک: ایوب ۴/۱۴؛ ارمیاء ۹/۱۷؛ اشعیاء ۵/۶؛ رومیان ۸/۵ـ۸؛ افسسیان ۱۷/۴ـ۱۹.

بحث دیگر دربارهٔ کیفیت سلطه گناه است. مسیحیان معتقدند که مرکز گناه در قلب انسان است. گناه از این مرکز به سه ساحت انسان راه پیدا می‌کند: ساحت‌های عقل و اراده و عواطف. پس کل وجود انسان را می‌گیرد. مهبط گناه، قلب و جلوگاه آن، بدن است. یعنی اصل گناه در قلب و عقل و اراده و عواطف صورت می‌گیرد و بدن مجلای آن است. برای این نکات رک: امثال ۲۳/۴؛ ارمیاء ۹/۱۷؛ متی ۱۹/۱۵ـ۲۰؛ لوقا ۴۵/۶؛ عبرانیان ۱۲/۳.

آخرین بحث دربارهٔ گناه، استثناء ناپذیری آن است. ما مفهوم عصمت را در فرهنگ خود داریم. استثناناپذیری گناه برای نفی این مفهوم است.

همه مسیحیان، استثناءناپذیری یا کلیت یا جهانگیری گناه Universality of Sin را قبول دارند، حتی طرفداران پلاگیوس هم که تقریباً بدعت‌آمیزترین فرقه صدر مسیحیت محسوب می‌شوند، آن را قبول دارند، منتها آنان به گونه‌ای آن را تبیین می‌کنند و دیگران به گونه‌ای دیگر.

می‌دانید که ما برای پیامبران و حتی پیامبران سلف و ائمه، عصمت قائلیم. به آن شکلی که معمولاً تفسیر می‌کنند شاید قابل دفاع نباشد. به نظر من عصمت یک مفهوم نسبی است و همینطور گناهکاری. اگر شما یک نوع زندگی کنید ممکن است، معصومانه باشد اما اگر همان زندگی را علی بن ابی طالب، بکند گناهکار باشد. روح انسان هر چه لطیف‌تر می‌شود، لطیف‌تر می‌شود. که البته این جمله توتولوژی است. هر چه روح انسان قدرت بیشتری پیدا می‌کند، لطافت بیشتری می‌یابد و زودتر آسیب می‌بیند. روح انسان بسیار متعالیی مثل علی بن ابی طالب را فعلی خدشه‌دار می‌کند که اگر از من صادر شود به روح من خدشه وارد نمی‌کند، چون روح من زمخت‌تر و نخراشیده و نتراشیده‌تر از روح ایشان است.

ارسطو بحثی دارد که همه علوم را با یک روش نمی‌توان اکتساب کرد، برخلاف استادش افلاطون که می‌گفت همه علوم را باید با روش ریاضی کسب کرد. ارسطو معتقد بود که به اقتضای هر معلومی باید آن علم را فراگرفت. بعضی را با روش تجربی و برخی را با روش ریاضی ـ قیاسی و بعضی را با روش شهود و بعضی را به روش نقلی و تعبدی می‌توان شناخت. او برای نشان دادن امکان ناپذیری وحدت روش در علوم از چند مفهوم خودمانی استفاده می‌کدرا و می‌گفت مفهوم نظافت را در نظر بگیرید. به فرشی نظیف می‌گویید که تا آن مقدار که مثلاً پیش مهمان خجالت نکشید، نظیف باشد. اما اگر طلا و جواهرتان به همان اندازهٔ فرشتان نظیف باشد، خواهید گفت این جواهر کثیف است. پس نظافت هر چیزی به حسب خودش است. در نظافت خانه هم چنین است. نظافت حیاط با نظافت اتاق پذیرایی فرق می‌کند چون میزان انتظار برای پاکیزگی حیاط و راهرو از میزان انتظار از نظافت اتاق پذیرایی کمتر است. به نظافت پیراهن از نظافت کفش بیشتر اهمیت می‌دهید، به نظر ارسطو دقت در هر چیزی هم باید به حسب خودش باشد.

من می‌گویم گناه عدم نظافت روح آدمی است و وقتی روح لطیف‌تر باشد، نظیف بودنش فرق می‌کند. به انسان عادیی چون من می‌گویند، در خوردن و آشامیدن رعایت کن تا مال حرام و نجس نخوری، در این صورت آدم خوبی خواهی بود. اما اگر شخص متعالی‌تر باشد، مال شبهه ناک و محتمل النجاسه را هم نباید بخورد و از آن که بالاتر می‌رود اصلاً زیاده‌روی در خوردن نباید بکند و بالاتر از آن، نظافت خوردن در این است که جز به وقت ضرورت و به قدرت ضرورت نباید بخورد و بالاتر از آن اینکه حتی در وقت ضرورت هم خوشمزه‌ها را نخورد و آن غذایی را که خشونت بیشتری دارد، انتخاب کند.

اگر علی بن ابی طالب غذایی که خشونت کمتر دارد، انتخاب کنند، احساس گناه می‌کنند. یعنی آنقدر روحشان لطیف است که با این کار هم خش برمی‌دارد.

نمی‌دانم تجربه کرده‌اید که به هنگام مراقبه اگر یک لقمه بعد از سیری بردارید و بخورید، یا بدون مقدمه شروع به

صحبت کنید یا در پاسخ به سؤال بیش از اندازه جواب را طول دهید، احساس کدورت و تاریکی و ظلمت در درون خود می‌کنید. اما اگر مراقبه را از دست دهید از صبح تا شب اگر هزار دروغ هم بگویید، ککتان نمی‌گزد. من بارها گفته‌ام که علی بن ابی طالب که گریه می‌کرد واقعاً از گناه گریه می‌کرد. اینکه می‌گویند به ما تعلیم گریه کردن می‌داد، خیلی سخن مسخره‌ای است. چگونه امکان دارد شخصی یک عمر گریه کند و بی‌هوش شود تا به ما یاد دهد چگونه گریه کنیم و بی‌هوش شویم؟ گناهانی انجام می‌دادند که به نظر من و شما مطلقاً گناه نیست. این سخن البته به معنای انکار عصمت نیست. من معتقدم که علی بن ابی طالب در سراسر عمرشان مطلقاً دروغ نگفته‌اند و غیبت و خیانت نکرده‌اند و تکبر و عجب نداشته‌اند. اما اینها گناهان درشت است و از ساحت آنها بیرون است. ولی به این معنا نیست که آنها مرتکب هیچ نادرستیی نمی‌شدند، نادرستی بسیار ظریف مرتکب می‌شدند. «حسنات الابرار سیئات المقربین». از این نظریه اعتقاد من حضرت سجاد کاملاً از چیزهایی احساس گناه می‌کردند که در پیشگاه خدا گریه می‌کردند.

به نظر من می‌توان به این عصمت قائل شد. اما اگر عصمت را به معنی مطلق که انسان در برابر خدا (یا به تعبیر سکولار در بارب روجدان خود) هیچ احساس قصور و خطا نکند، بگیریم، نمی‌توان از آن دفاع کرد، به دو دلیل: یکی اینکه ما در تاریخ چنین فردی را نیافته‌ایم. دوم اینکه گناه نکردن به این معنا علم بسیار وسیعی می‌طلبد. چون گناه بودن گناه، به علت آثاری است که بر غیر دارد و این آثار را اگر بخواهید تحت ضبط و مهار بیاورید، بسیار علم و قدرت نیاز دارد که در اختیار آدمیان نیست. رسول‌الله(ص) جز شفقت بر خلق و هدایت مردم نه تهمتی می‌زدند و نه دروغی می‌گفتند و جهات ایجابی قویی هم داشتند. سخنان ایشان همه از مقوله اشفاق بر خلق و ارشاد ایشان بود. با این همه حضرت در حدیثی که از ۱۳ طریق شیعی و از بیش از ۹۰ طریق سنی نقل شده، می‌فرمودند که «انه لیغان علی قلبی و انی لاستغفر الله فی کل یوم سبعین مرّه». من در دلم زنگار می‌نشیند و از این رو ۷۰ بار استغفار می‌کنم. نفس سخن گفتن بر دل شریف حضرت زنگار می‌نشانده است. اما ما که چنین نیستیم.

مسیحیت اساساً منکر مفهوم عصمتی است در بین ماست. این نفی معصومیت شاید خیلی واضح به نظر بیاید چون برای همه گناه فطری قائلند. اما علاوه بر گناه فطری در مورد گناه بالفعل هم همین را قائلند.

برای این مبحث رک: پادشاهان اول ۴۶/۸؛ مزامیر ۲/۱۴۳؛ امثال ۹/۲۰؛ جامعه ۲۰/۷؛ رومیان۱۰/۳ و ۱۱ و ۱۹ و ۲۳؛ غلاطیان ۲۲/۳؛ رساله اول یوحنا ۸/۱و ۱۰. در مورد اینکه حتی اطفال در گهواره هم بی‌گناه نیستند، رک: ایوب ۴/۱۴؛ مزامیر ۵/۵۱؛ انجیل یوحنا ۶/۳.

در رساله به رومیان ۱۲/۵ و ۱۴، نکتهٔ جالبی هست و آن اینکه استدلال می‌کند بر اینکه علت گناهکار بودن کودکان این است که می‌میرند اگر گناه نمی‌کردند، نمی‌مردند.

در مورد اینکه چون همه گناهکار و محکوم به دیدن کیفر گناهند، لفذا همه نیازمند مسیحند، رک: انجیل یوحنا ۳/۳ و ۵؛ افسسیان ۳/۲؛ رساله اول یوحنا ۱۲/۵.

میثاق

پیشتر دربارهٔ میثاق‌اعمال مطالبی عرض کردم. حال دربارهٔ دو میثاق دیگر که درست ترتیب منطق بر این مباحث دارد سخن می‌گویم. سعی من بر این است ترتیب منطق حفظ شود و نه اینکه به صدقه برگزار کنیم.

این دو میثاق عبارتند از:

۱. میثاق تغذیه یا فدیه Covenant of Redmption

۲. میثاق لطف C. of Crace

می‌توان گفت تقریباً تا ۵ یا ۶ قرن بعد از صدر مسیحیت، این دو یک چیز تلق می‌شد. اما با ظرافتکاری‌های متکلمان مسیحی، در حال حاضر در کتب کلامی مسیحی بخصوص کاتولیسم رومی، این دو را از هم تفکیک می‌کنند. میثاق فدیه نوعی علیت (به معنایی که خواهم گفت) نسبت به میثاق لطف دارد. مراد از تغذیه، فدیه شدن حضرت عیسی برای گناهان فطری ما آدمیان است.

به یک نکته توجه کنید و آن اینکه مسیح با عیسی

فرق دارد. عیسی Tesus اسم علم است که همان است که در ناصریه جلیل به دنیا آمد. اما مسیح Christ یا مسیا اسم علم نیست بلکه به تعبیر علمای بلاغی عنوان وصفی است. مانند «مهدی موعود»، که مهدی اسم علم و مثلاً پسر امام حسن عسکری(سلام الله علیها) است. اسم علم یا خاص هیچ معنای وصفی ندارد. از ایرج هیچ وصف از مسمّی را نمی‌یابیم اما از نجّار وصف او را می‌فهمیم. تقریباً تمام ادیان جهان به موعود قائلند، اما در مصداق، ما مهدی را موعود می‌دانیم و زرتشتیان، طبق یکی از تفسیرها شخصی به نام سوشیانت را موعود می‌دانند.

یهودیان به مسیح قائل بودند اما مصداق مسیح را عیسی نمی‌دانستند. در خصوص معنای مسیح هم اختلاف وجود دارد. بعضی‌ها معتقدند که مسیح یعنی موعود و برخی نیز بر این قولند که مسیح یعنی لمس شده یا مسح شده. البته منظورم مسیح عربی نیست. خود Chrust را می‌گویم. مفسران ما معمولاً مسیح را عربی می‌دانند و مسیح را به معنی ممسوح می‌گیرند. اما این لغت از واژه‌های دخیله عربی است.

مسیحیان میثاق تفدیه را بین خدا و حضرت عیسی می‌دانند و آیاتی را برای استشهاد از عهد عتیق می‌آورند. اما در این آیات اسم عیسی نیست بلکه اسم مسیح وجود دارد. برای دلیل نقلی این میثاق، رک: افسسیان ۴/۱ به بعد؛ به ۱۱/۳؛ تیموتائوس ۹/۱.

در آیاتی به مسیح قبل از اینکه به دنیا بیاید، وعده داده شده است، رک: انجیل یوحنا ۳۰/۵ و ۴۳؛ به ۳۸/۶ـ۴۰؛ به ۴/۱۷ـ۱۲.

برای این مسأله که طرف دیگر میثاق خدای پسر، عیسی است، رک: رومیان ۱۲/۵ـ۲۱؛ قرنتیان اول ۲۲/۱۵.

برای خود حضرت عیسی، این میثاق تفدیه یک نوع میثاق اعمال بود. برای مسیحیان مؤمن به او میثاق تفدیه سبب ساز میثاق لطف شد. از این رو میثاق تفدیه در برزخ میان میثاق اعما لو لطف قرار دارد. گفته بودیم که مفاد میثاق اعمال این بود که انسان نسبت به خدا اطاعت محض داشته باشد و در عوض حیات جاودانه کسب کند. مسیحیان معتقدند که در میثاق تفدیه حضرت عیسی آنچه به عهده گرفت، میثاق اعمال بود. یعین طی ۳۳ سال هر رنجی که کشید، اطاعت محض از خدای پدر می‌کرد و در ازای آن جاودانگی کسب کرد و اتفاقاً تصریح هم شده است که خدا گفت تو را نخواهم میراند. برای مؤمنان به مسیح هم این نتیجه را داشت که خدا با آنها هم میثاق بست و آن میثاق لطف بود که در حق آنان خواهد کرد.

به نص کتاب مقدس خدای پدر از خدای پسر در میثاق تفدیه خواست تا طبیعت بشر را با تمام نقاط ضعفش بپذیرد و از بشر بیزاری نجوید. برای این بخش رک: غلاطیان ۴/۴ و ۵؛ عبرانیان ۱۰/۲ و ۱۱ و ۱۴ و ۱۵.

دیگر اینکه خدای پدر از خدای پسر خواست که خود را برای کیفر دیدن برای گناهان انسان‌ها آماده کند یا خود را تحت قانون کیفر درآورد. رک: انجیل یوحنا ۱۱/۱۰، غلاطیان ۴/۱؛ به ۴/۴ و ۵.

چیز دیگری را هم از مسیح خواست و آن اینکه حیات آن جهانی را برای مؤمنان تضمین کند و این فقط در یک جا با مقداری ابهام آمده است. رک: مزامیر ۸/۴۰.

اولین قول خدا به مسیح این بود که یک بدنی برای خدای پسر تدارک ببیند تا او را به دنیا بفرستد و جالب اینکه عین عبارت تدارک دیدن در کتاب مقدس آمده است. رک: عبرانیان ۵/۱۰.

دوم به او قول داد که او را با روح‌القدس تدهین کند. تدهین یعنی روغن مالی و پوست را با روغن اندود کردن رک: اشعیا ۱/۴۲؛ ۱/۶۱؛ انجیل یوحنا ۴۳/۳.

قرن سوم این است که او را حمایت کند. این که هنگام تصلیب حضرت عیسی آمده است که عیسی گفت: «پدر پدر چرا مرا وا نهادی»، اشاره به این قول است. در مورد حمایت خدا، رک: اشعیاء ۶/۴۲ و ۷؛ لوقا ۴۳/۲۲.

قول دیگر خدا این است که او را از چنگال مرگ نجات دهد و در دست راست خود بنشاند یا در ملکوت خود در دست راستش بنشاند. رک: مزامیر ۸/۱۲ ـ ۱۱؛ فیلاپیان ۹/۲ـ۱۱.

قول پنجم گسیل روح‌القدس برای تشکیل کلیسا است و طبعاً فقط در عهد جدید آمده است. رک: انجیل یوحنا ۲۶/۱۴؛ به ۲۶/۱۵؛ به ۱۳/۱۶ و ۱۴.

قول ششم این بود که مؤمنانت را حفظ می‌کنم. رک: انجیل یوحنا ۳۷/۶ و ۳۹ و ۴۰ و ۴۴ و ۴۵. مانند شعر مولانا:

مصطفی را وعده داد الطاف حق
تو بمیری و نمیرد این ورق
ما کتاب و سنتت را حافظیم
بیش و کم کن را ز قرآن رافضیم

که البته نمی‌دانیم مولانا این وعده را از کجا نقل می‌کند. در متون ما آمده است: انا نحن نزلنا الذکر و انا له لحافظون».

اما چیزی در عهد عتیق، مزامیر ۲۷/۲۲؛ به ۱۷/۷۲، آمده که برای مسیحیان شکل درست کرده است و آن اینکه خدا قول داد به تو ذریّه فراوان خواهم داد. با اینکه می‌دانیم لااقل عیسی ذریه ظاهری نداشت.

هنگامی که بین عیسی مسیح و حضرت احدیت میثاق بسته شد، مسیح جای گناهکاران را گرفت. این را ضمانت Surety می‌گوید. در امور قراردادی، ضامن، تکالیف مضمون له را به عهده می‌گیرد ولی حقوقش را به عهده نمی‌گیرد. در فقه هم چنین است. حضرت مسیح هر کس که هست مسئولیت‌ها و تکالیف آدم و حوا و نوع بشر را به عهده گرفت و حاضر شد کفارهٔ آنها را بپردازد. مانند وقتی که مضمون‌له قرض‌هایش را به بانک ندهد. ضامن را بگیرند. در واقع حضرت در پوست گناهکاران رفتند شداید گناهکاری را تحمل کند. در مورد ضمانت گناهان، رک: عبرانیان ۲۲/۷.

طی این ۳۳ سال (البته دربارهٔ سن حضرت اتفاق ندارند. اما بر این اتفاق دارند که در هیچ لحظه‌ای روی آرامش را ندید. اینکه در اصطبل حیوانات به دنیا آمد و این بزرگوار در بستر عادی مردمان متولد نشد، بیان سمبلیک در رنج بودن است.) هیچ مسرّت و شادی ندید. بعد از این رنج‌ها گویا کفاره نوع بشر پرداخته شد. ما که به علت گناه آدم محکوم به مرگ شده بودیم، محکومیت ما زائل شد و کمابیش حیات یافتیم. از این نظر به حضرت عیسی آدم آخر the Last Adam می‌گویند. چون آدم یک نوع حیات فیزیکی و روحانی و ابدی محدود به ما داد و حضرت عیسی ما را از نو به جهان آورد. این تعبیر آدم آخر سند نقلی دارد. رک: قرنتیان اول ۴۵/۱۵.

تشبیه حضرت عیسی به آدم، در قرآن از جهت دیگری است که خیلی جالب است. جهت مماثلت در قرآن از پدرزاده نشدن است.

چه کسانی با میثاق تفدیه از گناهان نجات پیدا کردند؟ همه انسان‌ها یا فقط مسیحیان؟ یا باید به تفصیل قائل شد؟ در این باره در میان متکلمان مسیحی سه دیدگاه وجود دارد:

۱. فقط کسانی که به مسیح بودن عیسی قائلند نجات پیدا کردند. یعنی مسیحی باشند.

۲. کسانی که قائلند عیسی، مسیح است و کسانی که قبل از ظهور عیسی می‌زیستند. پس آنان که بعد از عیسی به دنیا می‌آیند نجاتشان مشروط به این است که به مسیح بودن او معتقد باشند.

۳. همه انسان‌ها نجات پیدا کرده‌اند. این قول نسبتاً جدید است و علی‌الخصوص بعد از شورای دوم واتیکان ۱۹۶۲ـ۶۵، به بعد از قول خیلی طرفدار دارد. چون در قطعنامهٔ این شورا پذیرفتند که غیر از زیر سقف کلیسا هم نجات متصور است. این مطلب قبلاً به صورت رسمی در هیچ جایی گفته نشده بود.

هر یک از این اقوال یک سلسله لوازم دارد، دو چیز در اینجا مشکل‌زاست. یکی عدالت الهی و یکی هم محبت نسبت انسان‌ها که وارد این بحث نمی‌شوم.

و اما میثاق لطف. لطفی که متکلمان مسلمان می‌گویند اصلاً با لطف مسیحیان تفاوت دارد. اگرچه به لحاظ تاریخی، منشأ آن همان قول است. تفطن مسلمین به قاعدهٔ لطف چنانکه کسانی مانند آقای مونتگری وات و مکدرموت و ولفسون نشان داده‌اند، از همین لطفی است که مسیحیان قائلند. به هر حال چیز دیگری را لطف نامیده‌اند. مسلمین معتقدند که آمر می‌تواند امر کند اما لطفی قرین آن نباشد لطف قرین به آن فراهم کردن زمینه‌ای برای اطاعت است. مثلاً کتابخانه‌ای برای دانش‌آموز فراهم کرده باشی تا درس بخواند. متکلمان ما به دو نوع لطف قائل بودند: لطف مقرِّب که ضعیف‌تر است و لطف محصِّل که شدیدتر است. خلاف لطف هم قابل تصور است. مثلاً زمینه‌ای را انسان طوری بچیند که ذهن دانش‌آموز

منحرف شود.

میثاق لطف مسیحیان چیز دیگری است که اگر عمری باقی بود در جلسه آینده عرض خواهم کرد. دوستان لطف کنند و بیایند. اگر چه من حق ندارم از شما بخواهم که بیایید چون ۱۶ جلسه تمام شده است. اما برای اینکه درس را به جایی برسانیم، هر کس مایل بود، بیاید.

جلسه هفدهم

سخن ما به میثاق لطف رسید. مسیحیان آن را متمایز از میثاق اعمال می‌دانند. طرف اول میثاق لطف، خداست. البته مراد خدای Trion است نه خدای اب، طرف دوم، گناهکارانند، به معنایی. بعداً خواهم گفت که میثاق لطف در مراحل اولیه بین خداوند همه گناهکاران بوده، ولی در اثر تطور مفهومی این میثاق، تبدیل به میثاق با همه گناهکاران شده است. در مورد طرفین میثاق رک: تثنیه ۹/۷؛ قرنتیان دوم ۱۴/۶؛ مزامیر ۱۰/۲۵ و ۱۴؛ به ۱۷/۱۰۳ و ۱۸؛ تکوین ۷/۱۷؛ اعمال رسولان ۳۹/۲؛ رومیان ۱/۹ـ۴.

در مورد وعدهٔ خدا هر سه دسته مسیحیان متفق القولند که وعدهٔ اصلی یک چیز بوده است و سایر وعده‌های مذکور در کتاب مقدس، فروع و جزئیات و تفاصیل همان وعده اصلی هستند. عده اصلی این است که من خدای تو و جمیع اعقاب تو خواهم بود. رک: ازیاء ۳۸/۳۲ـ۴۰؛ به ۳۳/۳۱؛ حزقیال ۲۳/۳۴ـ۲۵ و ۳۰ و ۳۱؛ ۲۵/۳۶ـ۲۸؛ عبرانیان ۱۰/۸؛ قرنتیان دوم ۱۶/۶ـ۱۸.

دیگر وعده‌ها فروع این وعده است. مثلاً به گناهکاران، در بعضی موارد کتاب مقدس نعمات دنیوی وعده داده شده است.

در مورد نعمات دنیوی یک مطلب خیلی جالبی عرض کنم. فرهنگ بشری تا آنجا که به یاد دارد، نعمات دنیوی از قبیل سلامت و زیبایی و خوش اندامی و ثروت و حسن شهرت و فراوانی فرزندان و... عموماً نشانهٔ این بوده است که شخص مورد لطف الهی قرار دارد. این مسأله به لحاظ فلسفی و فلسفه اخلاقی، خیلی مه ماست. آیا روی آوردن نعمات دنیوی دالّ بر چیزی است؟ آیا خنثی و بی‌طرف Neutral است؟ اگر ما باشیم و عقلمان آیا به لطف خدا دلالت دارد یا به قهر او؟

از بحث عقلی صرف‌نظر می‌کنیم و می‌گوییم نظریه غالب (و نه نظر همه) در فرهنگ بشری این بوده است که شخص متنعم مورد لطف خدا قرار دارد

مطلب سوم نظر اسلام در این مورد است. من یک نظریه غالب و مؤید به قرآن و روایات را می‌توانم به اسلام نسبت دهم و موارد خلاف را هم می‌توانم نشان بدهم. نظریه غالب اسلام همان نظریه غالب فرهنگ بشری است. مثلاً قرآن می‌گوید وقتی شما بدی می‌کنید، نعمت‌ها را از شما می‌گیریم. «انا الله لا یغیر ما بقوم حتی غیروا ما بانفسهم.» این آیه مخصوصاً طبق تفسیر افرادی مثل علامه طباطبایی و نه طبق تفسیر دیگران، دقیقاً این را می‌رساند. در سرگذشت اقوام گذشته و در عصیان‌ها می‌بینیم که به نکتب دنیوی دچار می‌شوند. یا در احادیث گفته می‌شود اگر زکات ندهید، دستخوش فقر می‌شوید یا اگر نماز نخواندید، و یا در میان شما شایع می‌شود و به این ترتیب تقریباً همه احکام دینی گفته شده است. خدا وعده‌هایی داده است که شما نیکی کنید ما اعقابتان را از ثروت و سلامت و نعم دنیوی برخوردار می‌کنیم. هنگامی که در میان خودمان می‌گوییم: فلانی معلوم نیست چه می‌کند که مدام مصیبت و بلا بر او نازل می‌شود، چنین فکر می‌کنیم که اگر رابطه‌اش با خدا خوب باشد نباید اینقدر رنج ببیند.

از سوی دیگر در دین ما آیاتی هست که نشان می‌دهند، نعم دنیوی نشانه لطف الهی نیست. این آیات را معمولاً آیات املاء و استدراج می‌گویند. چون در قرآن «سنستدرجهم من حیث لایعلمون» و هم «انما نملی لهم لیزدادوا اثما» آمده است. این آیات می‌گویند که خدا آنقدر نعمت می‌دهد تا خود درست غوطه‌ور بشود و ناگهان او را می‌گیرد: «أخذ عزیز مقتدر». املاء یعنی فراخی دادن. در استدراج ما به انسان‌ها عطا می‌کنیم اما بعد کم کم از راهی که متوجه نمی‌شوند، کم می‌شود. استدراج یعنی کم شدن جیره به نحوی که انسان حس نکند کم شده است. «ننقص من اطرافها» روایتی داریم که فرعون ۵۰۰ سال دعوی خدایی کرد اما یک سر درد هم نگرفت. کاری به درستی یا نادرستی روایت نداریم. حضرت علی بن ابی طالب در نهج‌البلاغه می‌فرمایند شما ارج و قیمت دنیا پیش خدا را از اینجا بفهمید که آنان که او را انکار می‌کنند، از این دنیا به ایشان زیاد می‌دهند و کسانی که او را انکار نمی‌کنند، در مضیقه می‌زیند. در آیات ۳۵ تا ۳۸ سورهٔ زخرف می‌فرماید: ما فقط می‌ترسیم شما مؤمنان هم ایمانتان را از دست بدهید وگرنه هر که را به ما کفر می‌ورزید، خانه‌های زرین و نردبام‌های سیمین و نقره‌ای می‌دادیم: «معارج علیها یعرجون و علیها یظهرون». این آیات خلاف آن نظری را دارد که غالب بود البته نمی‌خواهم بگویم تناقض دارد، بلکه در بعضی آیات نعمت را علامت مورد لطف بودن می‌دانند و در بعضی دیگر نمی‌داند.

حل این مسأله خلی درستی عملی انسان مهم است. یعنی صرفاً تئوریک نیست. یعنی اگر فرد روزی ثروتمند باشد و حال دائماً ضربه می‌خورد و دید اول را داشته باشد، مدام دغدغه روحی دارد و اگر دید دوم را داشته باشد، آن اضطراب را نخواهد داشت.

جالب اینکه تا به حال این مسأله در بین ما طرح نشده است. اما در بین نویسندگان اخیر غرب این بحث را به صورت عقلی در چندین مقاله و ضد مقاله، دیده‌ام.

در فرهنگ مسیحی مکتبی بعد از خانم مری بیکر Mary Backer، بنیانگذار نحله کلامی ـ اخلاقی به نام علم یا معرفت مسیحی Christian Scionce رواج پیدا کرده از این مکتب، مکتب شفا Healing منشعب شده کتاب‌های بسیاری از این مکتب ترجمه شده است، مانند کتاب‌های خانم فلورانس اسکاویشن به نام‌های «بازی زندگی و راه این بازی»، «در مخفی توفیق»، «کلام تو عصای معجزه گر تواست»، «نفوذ کلام»، با ترجمهٔ خانم

وکتاب‌های خانم لوییز هی، متألفه معرف انگلیسی که از خود خانم فلورانس اسکلوشین هم معروف‌تر است که گویا چهار تا از آنها به فارسی ترجمه شده است: «چشم دل بگشا»، «قانون توانگری». همچنین کتاب‌های خانم کاترین پاندر از این مکتب هستند. البته هیچ کتابی از مکتب اصلی معرفت مسیحی به فارسی نداریم، این مکتب در آمریکا خیلی طرفدار دارد و روزنامه Chrutian Science Monitoz یعنی آینه جهان نمای معرفت مسیحی، ارکان همین مکتب است.

این مکتب که مؤید به آیات کتاب مقدس هم هست می‌گوید همه نعمت‌های دنیوی اثر صلاح انسان است و همه نکبت‌های دنیوی اثر فساد روح انسان است و خیلی

جدّی این مسأله را مطرح می‌کند. خانم اسکارولشن می‌گوید: وقتی من از پلکان پایین می‌آیم و زمین می‌خورم، یقین می‌کنم که از صبح یک گناه مرتکب شده‌ام یا هنگامی که گلو درد می‌گیرم، فقط تأمل می‌کنم که چه گناهی انجام داده‌ام؟ وقتی توبه می‌کنم، گلودردم خوب می‌شود. حتی در یکی از کتاب‌ها که سال‌ها پیش مطالعه کردم و الآن خاطرم نیست، جدول بزرگی رسم کرده بود و در آن از سرماخوردگی تا بیماری‌های صعب‌العلاج را هر یک معلول گناهی معرفی کرده بود و در ستون سوم راه علاج را ارائه می‌کرد.

اگر این مکتب را جدّی بگیریم باید بگوییم نعمت دنیوی، علامت حسن ارتباط انسان با خداست.

به اینجا رسیدیم که یکی از وعده‌های فرعی، تنعمات دنیوی است.

یکی دیگر وعدهٔ زندگی همراه با جلال و جبروت اخروی است که معمولاً به آن ؟؟؟ می‌گویند. وعده‌های دیگر می‌توان گفت از مصادیق یکی از این دو است.

در مورد وعده‌های زندگی پر جلالت ابدی، رک: ارمیاء نبی ۳۳/۳۱ و ۳۴؛ اشعیا ۲۵/۴۳؛ دربارهٔ نعمات دنیوی، رک: ایوب ۱۹/۲۵-۲۷؛ مزامیر ۱۶/۱۱؛ به ۷۳/۲۴-۲۶؛ دانیال ۱۲/۲ و ۳؛ غلاطیان ۴/۴ و ۵ و ۶؛ تیطس ۳/۷؛ عبرانیان ۱۱/۷.

در میثاق لطف شرط عمل نیست، پس آیا میثاق لطف شرط ندارد؟ یعنی آیا میثاق نیست و هدیه است؟ عموماً مفسران مسیحی گفته‌اند مراد از عمل نخواستن، عمل بدنی است و خواستن عمل قلبی و نفسانی و روحی و درونی است. جالب است که به لحاظ فیلولوژی یا لغت‌شناسی عمل در عبری و ترجمه‌اش به Work در انگلیسی و به Werk در آلمانی، فقط دلالت بر اعمال ظاهری دارد. اما آنچه با باطن ما سروکار دارد، خواسته شده است که در رأس همه آنها ایمان به خدا قرار دارد.

در اینجا یک مقدار باید از نقل بیرون بیایم و مسأله را به صورت کلام عقلی مسیحیان بشکافم چون نمی‌توان گفت که آیه این را می‌گوید. نکات شاخص‌تر را عرض می‌کنم.

بسیاری از متکلمان و مفسران مسیحی گفته‌اند که راه نجات در این اعمال ظاهری قرار ندارد چون فرد انسانی در اعمال ظاهری خود مختار یا خودگردان یا خودفرمانروا Auto nomous نیست. شما می‌توانید مانع نماز خواندن من شوید و دست و پای و دهان مرا ببندید و حتی نگذارید با زبان ذکر بگویم، اما یک کار را نمی‌توانید بکنید و آن اینکه بگویید حق نداری به یاد خدا باشی. به تعبیر دقّی و استقرایی، هیچ عمل ظاهری نیست مگر اینکه من از قِبَل قاهرتر از خودم مجبور شوم آن را دهم ولی او به درون من راه ندارد. او نمی‌تواند مرا از تسلیم و ایمان و توکل و تفویض و کفر و... باز دارد. به محض اینکه وارد قلمرو روح شدیم دست من او از من بریده است، و من کاملاً خود مختارم فلذا در اعمال بدنی خود دیگران گردان یا دیگر فرمانروا Heteronomous هستیم. پس این مقدمه اول را ظاهراً همه می‌پسندیم.

مقدمه دوم این است که اگر خدا سعادت ادبی مرا در گرو اموری بگذارد که در اختیار من نیست، به من ظلم شده است. مثلاً معلم دادن نمره را منوط به مطالعه کتاب خاصی کند که چاپ و انتشار و یافتن کتاب و وسع مالی برای خرید آن و... در اختیار دانش‌آموز نیست و در این صورت به او ظلم شده است. البته این مثال خیلی خوب نیست چون راجع به امور قراردادی است. امثال که یرکه گور نظرشان این است که اگر چنین باشد که نجاح و فلاح من در دست دیگران باشد، آنان هر طور بخواهند با سعادت من می‌توانند بازی کنند. که‌یرکه گور می‌گوید هیچ وقت امکان ندارد سعادت ابدی بر اموری توقف پیدا کند که می‌توانند رخ دهند یا رخ ندهند Contingent یعنی اموری که آمد و نیامد دارند، در این صورت بر بندهٔ ظلم شده است. اما اگر سعادت را در گرو امری قرار دهند که فرد خودش بر آن فرمانرواست، ظلم نخواهد بود. فرد اگر آن را اتیان کند ناجح و ناجی خواهد بود. صوفیهٔ ما از این جهت متأثر از مسیحیت هستند و البته به قرآن هم استناد می‌کنند: «یوم لاینفع مال و لابنون الا من اتی الله بقلب سلیم».

رکن دوم این استدلال کاملاً درست است. در مورد مقدمه و رکن اول باید بگوییم اعمال بدنی ما بی‌شک دیگر گردان هستند. اما آیا واقعاً در اعمال روحی ما

خودگردانیم؟ پذیرش این مسأله برای من مقداری مشکل است. هر زمان اراده کنیم که ایمان و تسلیم و شکر و... حاصل نمی‌آید. این کار یک تجزیه و تحلیل دقیق می‌خواهد. این قسمت را از امروزه در روانشناسی دین انجام می‌دهند البته روانشناسی دینی. روانشناسی دین یعنی آن قسمت از روانشناسی که به احوال دینی می‌پردازد. فکر کردن و نکردن با اینکه از اختیار دیگری بیرون است الزاماً در اختیار خود فرد هم نیست. چیزی که از اختیار ناظر بیرون است دلالت نمی‌کند که در اختیار عامل باشد.

عده‌ای متکلمان و مفسران به گونه‌ای دیگر استدلال کرده‌اند و آن اینکه اگر در شرایع و ادیان قبلی تا یحیی و عیسی دقت کنیم و این دقت را فقط معطوف به کتاب مقدس کنیم درمی‌یابیم که تمام این شرایع دارای اعمال ظاهری متفاوتی بوده‌اند. یک چیز در دینی گفته شده؛ حرام است و همان چیز در شریعت دیگر حلال اگفته شده است. از این مسأله این نتیجه را می‌توان گرفت که این اعمال ظاهری اگر باعث نجات بودند نمی‌بایستی عوض می‌شدند. اگر در دینی مکه رفتن و در دین دیگر هیکل سلیمان رفتن توصیه شده است می‌فهمیم هیچ یک از این دو عمل ظاهری مد نظر نبوده است. وگرنه به مکه روندگان از سعادت هیکل سلیمان محروم می‌شدند. معتفکان هیکل هم از سعادت زیارت مکه مرحوم می‌ماندند. اگر ۱۷ رکعت نماز باید گزارد بدا به حال مسیحیان و اگر عشاء ربانی به جا باید آورد بدا به حال مسلمین. من در قم بحثی می‌کردم. آنجا مقاومت بیشتر وجود داشت. می‌گفتم حضرت عیسی (سلام‌الله علیه) یک بار هم پایش به مکه نرسید، و آیا اهل نجات و فلاح است؟ آیا حج مکه رفتن خود موضوعیت دارد؟ یکی از طلاب گفت آقا مکه از زمان حضرت ابراهیم زیارتگاه بوده است. گفتم به فرض که این سخن را قبول کنیم، با اینکه مورد قبول نیست ولی باز بدا به حال پیامبرانی که قبل از حضرت ابراهیم زندگی می‌کرده‌اند. اگر روزه سکوت و وصال خوب است بدا به حال ما که برای ما حرام و بد دانسته شده است و اگر روزهٔ رمضان خوب است بدا به حال یهودیان و مسیحیان. از این امور می‌فهمیم که نفس این اعمال تأثیر ندارد. یکی آب زمزم برمی‌دارد و دیگری به رود گنگ می‌رود.

ممکن است به ذهنتان بیاید تا وقتی خدا گفته است اورشلیم را زیارت کنید زیارتِ آنجا موجب نجات بود و اگر از زمانی خدا بگوید به زیارت مکه روید از آن به بعد زیارت مکه موجب نجات است. لذا تا وقتی که دین نوح بود دین نوح متبع بود و همینطور دین‌های موسی و عیسی و اسلام به ترتیب در زمان خودشان موجب فلاح هستند. این اشکال به دو دلیل وارد نیست: ۱. نفس اینکه بگویند تا آن وقت فلان کار و از آن به بعد بهمان کار را انجام دهید، نشان می‌دهد خود این کار موضوعیتی ندارد. ۲. ما در حال حاضر در کنار مسیحیان و یهودیان زندگی می‌کنیم و همه با هم همعصریم و «تا» معنی ندارد. لازمه این اشکال این است که فقط آن دینی باعث فلاح است که به لحاظ تاریخی آخر آمده است، که مثلاً اسلام در این دوران باشد. این سخن قابل قبول نیست چون دست کم با نظریه لطف سازگار نیست. اما از طرف دیگر اعمال باطنی در تمام ادیان یکسان است. در همه ادیان به ایمان و تقویٰ و شکر و.. توصیه شده و از کفر و فجور و کفران منع شده است. پس همانها که با تطور زمان و مکان و اوضاع و احوال عوض نشده است و دست به ترکیبشان نخورده، اهمیت دارند و حیاتی هستند.

این استدلال دوم دو مشکل دارد. اگرچه من با خود مدعا که اعمال باطنی مهم هستند، موافقم. جهت اول اینکه نهایت چیزی که این استدلال نشان می‌داد این بود که اعمال ظاهری، چند عمل ظاهری مختلف هستند. اگر برای رسیدن به مقصدی، ممکن است از چند راه رفت، چه اشکالی دارد گفته شود با دو یا سه یا چهار عمل ظاهری هم می‌شود به خدا رسید؟ یعنی اعمال ظاهری هم مهم هستند. نماز و عشاء ربانی و روزه وصال و صمت و رمضان همه مهم هستند و به خدا با اینها می‌توان رسید، نه اینکه فقط با یک راه رفت.

(به خود این اشکال یک جواب می‌توان داد که البته من نمی‌خواهم ادامه دهم، چون این جواب را هم می‌توان جواب دیگری داد. در جواب این اشکال باید گفت از طریق اعمال باطنی فقط با یک راه می‌توان به خدا رسید.

پس این امر که اعمال ظاهری به طرق مختلف ما را به خدا می‌رسانند ولی اعمال باطنی فقط با یک راه، نشاندهنده این است که عمل باطنی مهم است. یعنی نمی‌توان گفت با ایمان، به خدا می‌توان رسید، با کفر و کفران هم می‌توان.)

اشکال دوم اینکه باید از پیشنهاد کنندهٔ استدلال دوم پرسید آیا علیّت را قبول دارد یا نه؟ لااقل علیت اعمال باطنی را برای نجات قبول دارد. با قبول اصل علیت باید هر کاری با کار دیگر و چه بسا به لحاظ نتیجه فرق داشته باشد. اگر به صورت دقیق فلسفی علیت را بپذیریم، یک بار تکان دادن با دو بار تکان دادن این انگشت، در جریان کل جهان یک اثر متفاوت دارد. شاید گفته شود و در جهت نجاح و فلاح با هم تفاوت ندارند. می‌گوییم بالاخره این نحوه مشی با آن نحوه مشی متفاوت است. دو نفر که از راه اصلی دور می‌افتند و یکی از راه راست و دیگری از راه چپ می‌رود با اینکه در ترک راه اصلی مشترکند، در اینکه دو طریق را طی می‌کنند با هم تفاوت دارند. دور افتادن از راه اصلی همه راههای غیراصلی را یکسان نمی‌کند. آثار وجودیشان عین هم نیست و در این صورت باید دست به گزینش زد و باید دید این عمل به لحاظ اخلاقی جالب‌تر و حَسَن‌تر است. این راه‌های ظاهری در ایجاد آن حالت باطنی علی‌السویه نیستند هر چند اصل و مهم آن حالت باطن است. مگر اینکه کسی اصل علیت را قبول نداشته باشد.

راه سومی را هم کسانی ارائه کرده‌اند که به نظر من از راه اول و دوم ضعیف‌تر است. بعضی فیلسوفان دین متأخر مثل آقای اورگن مولتمان Urgen Multmann، متکلم کاتولیک، گفته‌اند اعمال ظاهری با حقارتی که دارند چگونه می‌توانند موجب معادت یا شقاوت ابدی شوند؟ چگونه امکان دارد از علت‌هایی به این حقیری و خردی، معلول‌هایی به آن درشتی حاصل آید؟ راست یا دروغ گفتن بیش از تفاوت در ناحیه تموج در فضا به لحاظ نیز یک عمل فرقی با هم ندارند. فرض کنید پرویز پشت این دیوار ایستاده باشد و من بگویم «ایستاده است» که راست گفته‌ام ولی اگر بگویم «نایستاده است» دروغ گفته‌ام، به لحاظ ماده و فیزیک، تفاوت این دو در یک «نـ» است. کشتن ظالم با کشتن مظلوم از نظر فیزیکی با هم فرقی ندارد مگر در ناحیه نیت. پس راستگو نیتش متابعت از امر خداست. در این صورت وارد بعد باطن و روح می‌شویم یعنی پیش صحنه‌ها تفاوت ندارند بلکه پشت صحنه‌ها متفاوتند. اگر به ظاهر نگاه کنیم معاویه با حضرت علی بن ابی طالب تفاوت زیادی ندارند. ولی، «ضربة علی یوم الخندق، اعفر درجةٌ عندالله من عبادة الثقلین» ، والا از این نوع شمشیر بلندکردن‌ها و بر فرق کوفتن‌ها دشمنان علی بن ابی طالب هم می‌کردند.

به نظر من این استدلال خیلی ضعیف است. فرض کنیم اعمال ظاهری به لحاظ فیزیکی خیلی با هم نزدیک باشند و چنان معلول‌هایی ایجاد کنند ولی همین اعمال ظاهری با توجه به پشت صحنه‌شان، با هم متفاوت می‌شوند. پس عمل ظاهری لازم است اما با پشتوانه باطن. این استدلال می‌رساند که اعمال ظاهری شرط لازم و کافی برای نجات یا شقاء نیستند ولی نشان نمی‌دهد که شرط لازم هم نیستند. مستدل می‌خواست نشان دهد که اعمال ظاهری شرط لازم نیستند ولی نشان داد که شرط کافی نیستند.

یک استدلال هم خلاف مدعای اینان بیاوریم. چگونه امکان دارد عمل ظاهری در عمل باطنی اثر نند؟ حضرت علی بن ابی طالب از شخصی پرسیدند که چه حالی داری؟ گفت از خدا در حالت بیم و امید به سر می‌برم. حضرت جمله جالبی فرمودند: این بیم و امید را باید در عمل تو بتوان دید: «مِن الایمان یستدلّ علی العمل و من العمل یستدل علی الایمان». یک استفاده از قانون علیت همین است که اگر ایمان در درون من باشد یک نحوه اثر در اعمال ظاهری من می‌گذارد و اگر کفر باشد یک نحوهٔ اثر دیگر. نمی‌توان گفت که باطن این دو شخص با هم متفاوت است چه اشکالی دارد که ظاهرشان با هم متفاوت نباشد. اگر واقعاً باطنشان متفاوت است، در ظاهر هم اثر می‌کند. کسی که دلش مجمع ایمان باشد با کسی دلش مجمع کفر باشد ظاهرشان با هم تفاوت دارد. عمل ظاهری افراد مأیوس با عمل ظاهری امیدوار تفاوت دارد. لذا اگر بدنم میلی به نماز خواندن ندارد بالاخره معلوم می‌شود خللی در دل وجود دارد. در قرآن دربارهٔ منافقین می‌گوید: «و اذا قاموا الی الصلاةِ قاموا کسالیٰ».

پس نمی‌توان گفت اعمال ظاهری هیچ نحوه مدخلیتی

در سعادت ما ندارند. از این رو من قول بعضی صوفیه را قبول دارم که گفته‌اند اگر قلب پاک باشد سایر مسائل حل است. اما قلب پاک دروغ نمی‌گوید و تهمت نمی‌زند و...

اگر سخن این سه استدلال در میزان تأکید Degvee of Emphas باشد درست است. یعنی بیشتر بر عمل باطنی تأکید کنیم و در عین حال دو طرف را حفظ کنیم. اما اگر طبق ظاهر سخنانشان یک طرف بی‌ارزش باشد، سخنشان مورد اعتنا نمی‌تواند باشد.

به نظر من برخلاف گرایش فقیها نه یک نوع Formalism افراطی است، دید عارفان خیلی جالب‌تر است.

جلسه هیجدهم

در مورد میثاق لطف نکته دیگر مانده است. مسیحیان معتقدند که اگر چه میثاق لطف قبل از ورود ما به دنیا با خدا بسته شده است (یعنی من که به عنوان فرد اصلاً به یاد ندارم چنین میثاقی با خدا بسته‌ام، در عین حال بر این باورند که این میثاق در طول تاریخ چندین بار تکرار شده است و هر یک، تجدید عهدی از آن میثاق ازلی و فطری است. در کتاب مقدس به این مسأله اشاره شده است. این را قول و قرار اولیه Protevengal Promise یا Maternal P. می‌گویند. Materal از همان کلمه Mather یا مادر و Motter یا مادّهٔ عربی است و هر سه به معنی اصل هر چیز است. Protevangal یعنی بدْوی و ابتدایی.

در سفر تکوین ۱۵/۳، به این قول و قرار اولیه اشاره هست. بعدها در زمان حضرت نوح (سلام الله علیه) تجدید شده است. در جلسه پیش گفتم که وعده‌های خدا عبارت بودند از: من خدای تو و جمیع اعقاب تو خواهم بود. و وعدهٔ زندگی همراه با جلال و جبروت اخروی و وعده تنعم دنیوی داد. حال می‌گوییم با توجه به کتاب مقدس به نوح فقط وعده تنعم دنیوی داده شد. از این نظر به این میثاق، میثاق طبیعت یا تنعم دنیوی Covenantof Nature یا میثاق لطف عمیم Common Crace، گفته شده است زیرا ممکن است شامل حال گناهکاران هم بشود. جبروت اخروی فقط به نیکان اختصاص دارد و در زمان حضرت ابراهیم هم تکرار شده است (آیه‌ها را قبلاً خوانده‌ام.) طرف قرارداد عامّه گناهکاران جهان هستند. اما بعد تطوری در اندیشه میثاق حاصل شد که هم اکنون باید توضیح دهم.

در میثاق با ابراهیم از گناهکاران ذریه او و در میثاق با حضرت موسی معروف به میثاق سینوسی Sinaic C. که روی کوه سینا بسته شد، از گناهکاران بنی‌اسرائیل اسم برده شده است و نه از همه گناهکاران جهان. آخرین تجدید میثاق در زمان حضرت عیسی صورت گرفت که به آن میثاق جدید New C. و به همین اعتبار عهد جدید New Testanuat، گفته می‌شود که اطلاق لفظ جزء بر کل

است. در ارمیاء نبی ۳۶/۱، اشاره‌ای وجود دارد که مسیحیان از آن استفاده کرده‌اند و در کتاب‌های جدید هم در نامه به عبرانیان ۸/۸ و ۱۳؛ رومیان ۴؛ غلاطیان ۳.

در این مباحث چند نکته غیر نقلی هم از مفسران مسیحی بگویم. اول اینکه اگر ما به این میثاق ملتزم شویم، گناهانمان آمرزیده می‌شوند. آیا آمرزش گناه علامتی هم در انسان دارد تا بتوان فهمید او آمرزیده شده است؟ آیا خود انسان از آمرزش خود باخبر می‌شود؟ ثانیاً از چه طریق با خبر می‌شود؟

در باب جواب به این دو سؤال خود کتاب مقدس خیلی گویا نیست، در میان اقوال فراوان مفسران و متکلمان مسیحی، قولی را که در میان کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها از همه بیشتر طرفدار دارد، عرض می‌کنم. این سخنان استشمام‌هایی است از کتاب مقدس.

گفته‌اند خود شخص گناهکار بعد از آمرزش احساس تابش نوری Illumination در خود می‌کند. این، به معنای هر نوع اشراق یا شروق نوری نیست. این سخن بی ابهامی نیست. آیا این اشراق یک نوع علم حضوری یا اشراق دکارتی ـ پاسکالی یا شهود عقلی است؟ گرسنگی را با علم حضوری حس می‌کنید، این را که هر چیز شکل داری، نگدار هم هست یا هر چیز محدود شکل هندسی منتظم یا غیر منتظم دارد، با شهود عقلی یا پاسکالی یا دکارتی یا پاسکالی ـ دکارتی حس می‌کنید.

در جواب اینکه آیا آمار یا قرینه‌ای برای ناظر وجود دارد یا نه؟ اختلاف عقیده وجود دارد. اما مسیحیان بر سه عنصر تأکید می‌کنند: ۱. عدم تعلق خاطر به ماده ۲. عفاف ۳. محبت.

این سه عنصر اخلاقی هستند. در مورد اول اصلاً نمی‌گویند ثروتمند نباشد. امکان دارد ثروتمند باشد اما تعلق خاطر به ماده نداشته باشد و برعکس ثروتمند نباشد و تعلق خاطر به ماده داشته باشد. پس به مع نی فقیر بودن نیست. حتی به معنی زاهدانه زیستن هم نیست. زیرا امکان دارد ثروتمندی خیلی زاهدانه زندگی کند.

عدم تعلق به ماده همان است که بعدها وارد مذاهب صوفیه شد و منظور از آن این بود که از اینکه چیزی از دستش می‌رود غمگین نشود و از اینکه چیزی به دستش می‌رسد، شاد نشود. مهم حالت قلبی انسان نسبت به ماده و تنعمات دنیوی است. حضرت آقای مطهری(ره) گمان کنم در سیری در نهج البلاغه می‌گویند مهم این است که شما مملوک ماده نباشید، مالک آن باشید، اشکال ندارد. حضرت علی(ع) در نهج البلاغه جمله‌ای دارند که دقیقاً سخن مسیحیان است: «الزهدُ کلُّه بین الکلمتین من القرآن قال الله سبحانه «کلیلا تأسوا علی مافاتکم و لا تفرحوا بما آتاکم» و من لم یاسَ علی الماضی و لم یفرح بالاتی فَقد اخذ الزهد بطرفیه». [کلمات قصار ۴۳۹]

پس این عدم تعلق خاطر به ماده دو علامت دارد: ۱. باطنی، که گفتم ۲. بیرونی، این است که از هیچ بخششی رویگردان نباشد و انفاق کند و هر سوراخی و شکافی دید، پر کند. (انفاق یعنی پر کردن. نفق و نفقه به معنی روزنه و شکاف و سوراخ است. منافق را هم از این جهت منافق می‌گویند که بین ظاهرش و باطنش شکاف افتاده است. مثل فراغ که جای خالی است و افراغ یعنی پر کردن جای خالی.)

قرینه دوم، عفاف و عفت است. عفت دو بعد دارد: ۱. در امور جنسی ۲. در امور مربوط به حیثیت. اگر دقت کرده باشید در عربی به امور مربوط به هر دو «ناموس گفته می‌شود. در نظر مسیحیان عفاف در امور جنسی یعنی آن مقدار که خدا اجازه داده است و ترخیص کرده است. این هم دو معنا دارد: یکی در ارتباط با یک انسان تا حدّی که خدا اجازه داده است. دیگر اینکه در ارتباط با جامعه تا هر تعدادی که خدا اجازه داده است.

عفاف در امور حیثیت اجتماعی، مانع شدن از هر آن چیزی است که با شؤون اجتماعی من منافات دارد. اگر در جایی وارد شوم و تحقیر بشوم، نباید بروم. خود را در عزّت نگاه داشتن و در مظانّ ذلت درنیاوردن. گدایی یکی از مصادیق در مظان ذلت قرار گرفتن است. از این رو مسیحیان بر بعضی از فرقه‌های مسیحی، مثل فرانسیسکانها اعتراض می‌کنند که عنصر عفاف را خوب رعایت نمی‌کنند.

مراد از محبت Kindnels یا Love یا Agape، هر دو بعد آن است. هم بعد ظاهری و هم بعد باطنی. بعد ظاهری یعنی مهربانی کردن و بعد باطنی یعنی مهر ورزیدن. احسان یا

خدمت، بعد ظاهری است و وقتی هم به باطن رجوع می‌کنیم می‌بینیم فرد مورد احسان یا خدمت را دوست هم داریم. مسیحیان معتقدند که باید این عنصر سوم عمومیت داشته باشد. یعنی نه فقط به همکیش بلکه به مخالفان هم باید محبت داشت، محبت به این معنا تا حدی نزدیک چیزی می‌شود که در هندوئیزم و مقداری هم در آیین بودا وجود دارد. محبتی که دین نمی‌شناسد و این برخلاف ادیانی مثل اسلام و یهودیت است که محبتی قائلند اما سرریز آن عام است گرنه اهل ان به همکیشان خودشان یعنی مسلمانان و یهودیان تعلق می‌گیرد. در هندوییزم؟؟؟ ؟عام صریح کتاب مقدسشان است اما صریح کتاب مقدس مسیحیان نیست.

به ده علت بر بعد ظاهری بیشتر تأکید می‌کنند. اول وظیفه ما انجام بعد ظاهری است. چون اولاً آسانتر از انجام محبت باطنی است و رسوخ محبت کسی در باطن آهسته آهسته و با ریاضت صورت می‌گیرد ولی در عین حال کمک به او و خدمت کردن به او راحت‌تر صادر می‌شود. کسی که دوستش نداشته باشی اگر به تو دستور دهد به او خدمت کنی کاملاً امر او قابل اطاعت است. اما آیا می‌تواند به شما دستور دهد که او را دوست داشته باشی؟ این دیگر ممکن نیست. دوست داشتن باطنی بسیار ریاضت لازم دارد. علت دوم این است که محبت ظاهری را نخست دیگران حس می‌کنند. پس وظیفه و علامت هر عیسوی انجام محبت در هر دو بعد است، گو اینکه محبت ظاهری مقدم است.

مسیحیت به این لحاظ خیلی اخلاقی است. اگر ادیان را قابل تقسیم به فلسفی و اخلاقی و اجتماعی بدانیم، دین اسلام، اجتماعی است. البته گفتم بیشتر میزان تأکید فرق دارد.

بحث دیگری که اسلام و مسیحیت اختلاف زیادی در آن دارند، عوالم پس از مرگ است. یک نوع مرگ داریم که به آن مرگ طبیعی یا بدنی Physical Death می‌گویند. در کتاب مقدس با تعابیر مختلفی دربارهٔ این مرگ سخن گفته شده است که از دل آن تعابیر، باید دیدِ کتاب مقدس را به دست آورد.

در باب مرگ طبیعی، مرگ بدن یا مرگ تن به کار رفته است مثلاً متی ۲۸/۱۰؛ لوقا ۴/۱۲، که کمی اشعار به این دارد که فقط بدنمان مرگ می‌یابد. گاهی اشاره شده به پایان حیات حیوانی یا از دست رفتن حیات حیوانی مثلاً لوقا ۹/۶؛ انجیل یوحنا ۲۵/۱۲.

در بعضی جاها جدایی روح از بدن آمده است: جامعه ۷/۱۲.

پس کتاب مقدس علاوه بر بدن به ساحت دیگری هم قائل است. آیا با توجه به کتاب مقدس مرگ لازم لاینفک خلقت بدن ماست؟ یا یک امر عارضی است؟ مثل یک طراح یخچال که خود می‌داند چه آلیاژهایی در آن به کار برده است و ۳۰ سال آن یخچال عمر می‌کند و اگر بعد از ۳۰ سال آن از کار افتاد یک امر طبیعی رخ داده است. حال آیا خدا هم بدن ما را به گونه‌ای/خلق کرده است که مقداری معین عمر داشته باشد؟ یا بدن ما چنان آلیاژهایی دارد که عمر ابدی باید بکند و یک مسأله عارضی پیش آمده و این عمر به ۶۰ یا ۷۰ سال تبدیل شده است؟

در میان مسیحیان عده‌ای مانند پلاگیت‌ها معتقد بودند که مرگ یک امر کاملاً طبیعی است و خدا بدن را برای این مقدار عمر ساخته است. اما عموم مسیحیان معتقدند که خدا بدن را از خاک و گل ساخته است که عمر ابدی می‌تواند داشته باشد اما بر اثر گناه آدم و حوّا به این بدن، مرگ عارض شد. شواهد آن را می‌توانید مثلاً در: تکوین ۱۷/۲؛ به ۱۹/۳؛ رومیان ۱۲/۵؛ به ۲۳/۶، ببینید. در این آیات مرگ کیفر گناه دانسته شده است. در مزامیر ۷/۹۰ و ۱۱، آمده است که مرگ نشاندهندهٔ خشم خداست. در رومیان از ۳۲، آمده است که حکم خدا بر آدمیان پس از گناه است. باز در رومیان ۱۶/۵، از مرگ تعبیر به محکومیت شده است. در غلاطیان ۱۳/۳؛ از مرگ به لعنت الهی تعبیر شده است.

دیدگاه اسلام در باب مرگ خیلی فرق می‌کند. در اسلام، مرگ یک امر کاملاً طبیعی دانسته شده است. خدا از اول انسان را «لاجل مسمّی» خلق کرد. مسمی یعنی معلوم و تعیین شد. در روایات مثلاً در بحارالانوار این اعتقاد مطرح شده است. این دیدگاه مشکلاتی دارد که گاه متکلمان ما هم متعرض آنها شده‌اند. در مورد اقوام هم قرآن می‌گوید: «فلکل امة» اجل فاذا جاء اجلهم لا

یستقدمون ساعة ولا یستأخرون». خلق شده‌ایم تا بمیریم. البته مراد مردن به این معنای طبیعی است وگونه حضرت علی بن ابی طالب فرمودند: «خلقتم للبقاء لاللفناء». این دیدگاه با نص کتاب مقدس مسیحیان خیلی تفاوت دارد.

قرآن را می‌توان در این باب با کتاب مقدس مقایسه کرد. قرآن به مرگ از دو دید نظر کرده است و به نظر من از کتاب مقدس دقیق‌تر است: ۱. از دید ناظران دنیوی ۲. از دید واقعی. از دید ناظر دنیوی قرآن لفظ هلاک را به کار می‌برد. مثلاً در آنجاکه در تقسیم ارث سخن می‌گوید. ارث زمانی تقسیم می‌شود که ما فرد را مرده بدانیم. یا در مورد ازدواج با همسر شخص مرده هم تعبیر هلاک می‌آورد. اما ا زدید واقعی که نظر می‌کند توفّی و توفیه به کار می‌برد. (توفیه با وفات یک معنی دارد، چنانکه تسلیم با سلام و تکلیم با کلام.) خداوند و ملائکه توفیه می‌کنند و خود فرد توفّی می‌شود. توفیه یعنی چیزی را تماماً دریافت کردن، آن که دریافت می‌شود خود مرده است نه آنچه دفن و خاک می‌شود. پس خدا و ملائکه موفّی و انسان‌ها متوفی هستند.

در قرآن «اذا بلغت القلوب الحناجر» هم هست اما دل به حنجر «رسیدن، آستانه راست.» که همان توفیه است.

بحث دیگری که بین اسلام و مسیحیت در آن اختلاف عجیبی وجود دارد، فاصله بین مرگ طبیعی و روز رستاخیز است. در کلام خودمان، قبل از مرگ طبیعی را دنیا و به فاصله دنیا و قیامت عالم برزخ و قیامت به بعد را آخرت می‌گوییم.

مسیحیت در این مورد قائل به چیزی است که در عهد عتیق به آن شوول یا شئول یا شوئل می‌گویند و در عهد جدید هادس Hades گفته شده است و افراد تا قیام قیامت در این جهان به سر می‌برند یعنی تقریباً همان که قرآن برزخ می‌گوید: «رب ارجعونی لعلی اعمل صالحاً کلا انهاکلمة هوقائلها و من ورائهم برزخ الی یوم یبعثون».

عالم برزخ قرآن با مسیحیت خیلی فرق دارد. اولاً مسیحیت برزخ را عالمی زیر همین عالم می‌داند. اصلاً هادس یعنی عالم زیرین و در عبرانی شوئل به معنی زیر است. شوئل همان اسفل عربی است. در اساطیر یونان قدیم مثل آثار هومر، ایلیاد و ادیسه، اشاره به این عالم بسیار شده است. در این عالم زیر هیچ گونه پاداش و کیفری وجود ندارد. حالت افراد رقیق‌تر از حالت زندگی این جهانی است. مانند آدم‌های خواب آلوده هم می‌بینند و هم خوب نمی‌بینند و هم حرف‌ها را می‌شنوند و هم نمی‌شنوند و حرکت‌ها را حس می‌کنند و هم حس نمی‌کنند. حالت رخوتی در سرتاسر ادراکات و تحریکات شخصی حاکم است. حال حرف زدن ندارد. مانند کسی است که از بیهوشی برخاسته است. آنقدر آن زیر تاریک است، سبب رخوت آوری شده است. اگر بخواهید خوب معنای سخنمن به جانتان بنشیند، کمدی الهی دانته را بخوانید و عکس‌های آن را اگر دیده باشید، خوب متوجه می‌شوید حالتی تاریک و روشن است. لذت والم هست اما خفیف‌تر. گفت‌وگوها ناتمام می‌ماند چه در سخن گفتن و چه در شنیدن. مثل اینکه در بعد از ظهر تابستان در شهر گرما زده‌ای مانند یزد ایران در قعر یکی از سردابه‌های جالب یزد باشی. عالم هادس دقیقاً چنان حالتی دارد، بالا گرما بیداد می‌کند اما زیر خنک و تاریک است و حالتی نیمه نباتی و نیمه انسانی دارد.

برای این مسأله رک: مزامیر ۱۷/۹؛ امثال ۵/۵؛ به ۲۷/۷؛ به ۱۸/۹؛ به ۲۴/۱۵؛ به ۱۴/۲۳.

در برزخ قرآن پاداش و کیفر وجود دارد نه تام و تمام. آن راکه باید ببینی در قیامت است. به قول مرحوم مطهری مانند کاری که با مجرمین تازه به زندان آمده می‌کنند و نخست یکی دو لگد به آنها می‌زنند. البته به آن کسی که اهل تنعمات اخروی است هم چیزی نشان می‌دهند و می‌گویند این ماحضری ما است تا ناهار و شام اصلی را به تو بدهیم. البته بعضی از مفسران مانند علامه طباطبایی از بعضی آیات استفاده کرده‌اند که در علام برزخ اختیار وجود ندارد. که این قول محل شک و شبهه است. در این باره در همین دانشکده بحثی کرده‌ام از کتبا «الانسان بعد الدنیا» نوشته علامه طباطبایی.

مطلب سوم که در متون دینی ما هست این است که در برزخ بهشت و جهنم دورادور رؤیت می‌شود.

نکته آخر اینکه عالم برزخ ما انسان‌ها با هم فرق می‌کند. اما از نظر مسیحیان در عالم برزخ نیکوکار و بدکار یک سرنوشت مشترک دارند و در آخرت از هم جدا می‌شوند.

آیا با توجه به قرآن ما در عالم برزخ دیگر آگاهی داریم؟ یا فقط خودآگاهی داریم؟ شاید بتوان گفت که قرآن برزخ را مثل یک حالت خواب آلودگی تصویر می‌کند که خودآگاهی دارد اما دیگر آگاهی ندارد. از بعضی آیات و روایات برمی‌آید که عالم برزخ عالم تنهایی است. اما از برخی دیگر چنین برمی‌آید که دیگر آگاهی هم داریم.

صرف نظر از مطالبی که از کتاب مقدس گفتیم، شارحان با هم خیلی تفاوت دارند، چنان که یکی از متفکران که در تاریخ عقاید مسیحیان کار کرده است، آقای کویتس در کتاب بسیار جالبی از انتشارات دانشگاه کمبریج تحت عنوان Death in Christian Theology می‌گوید که هشت بلکه نُه تصویر در باب مرگ وجود دارد و اگر شقوق آن را در نظر بگیری به ۲۰ تصویر هم منتهی می‌شود.

آخرت یا روز رستاخیز

نکته مشترکی که بین کتاب مقدس و قرآن دربارهٔ روز رستاخیز وجود دارد این است که هر دو، قیام قیامت را به معنای بازگشت ارواح به ابدان می‌دانند. روح به جسد شخص برمی‌گردد و او خودآگاهی و دیگر آگاهی پیدا می‌کند و وارد عالم آخرت می‌شود.

این یکی از مواردی است که بعضی اسلامشناسان بر دیدگاه ما اشکال می‌کنند و گفته‌اند اگر قرار است، آخرت بازگشت ارواح به ابدان باشد باید برزخ عالمی خواب مانند باشد و گویا قرآن از طرفی برزخ را خواب مانند تعبیر نمی‌کند و از سوی دیگر هم آخرت برای بازگشت ارواح به ابدان نشور را به کار می‌برد. در این صورت در عالم برزخ باید بدن بدون روح باشد. قرآن هم می‌گوید نفس شما را به هنگام خواب می‌گیریم یا توفی می‌کنیم و هر کدام که مرگش در خواب مقرر شده باشد آن را پس نمی‌دهیم ولی دیگران را هنگام بیداری پس می‌دهیم و وقت مرگ می‌گیریم. پس دادن اگر در قیامت باشد به این معنا می‌شود که فاصله مرگ تا قیامت مانند فاصله بین خواب و بیدار شدن است. در فاصله خواب تا بیداری خودآگاهی داریم اما دیگر آگاهی نداریم. البته تعدادی از آیات به گونه‌ای سخن می‌گویند که ما در عالم برزخ دیگر آگاهی داریم. مانند آیاتی که به مشاجره و نزاع آدمیان در برزخ اشاره می‌کنند.

اگر این اشکال به اسلام وارد باشد به مسیحیت هم وارد است. مسیحیت هم در عین حال به عود ارواح به ابدان اعتقاد دارد، اما یک آگاهی‌ای را در برزخ قائل است هر چند رخوتناک باشد.

[سؤال: گفته شده است بعضی اجل‌ها قابل تغییر است.

ـ که به آن اجل معلق می‌گویند. اگر شخصی گناه کند اجلش زودتر و اگر صواب کند، دیرتر می‌رسد. این مسأله خیلی مشکل است. اگر فقط ما بودیم و قرآن و اجل مسمی شاید بهتر می‌توانستیم تبیین کنیم که البته مشکلات دیگری داشت ولی خودش لااقل تناقض‌آمیز نبود. جمع اجل مسمی با اجل معلق روایات خیلی مشکل است. من خودم سر در نمی‌آورم. البته نفی و اثبات چیزی نمی‌کنم و در اینجا هم تعلیق می‌کنم و لاادری می‌گویم.]

جلسه نوزدهم

مسیحیان در فاصله بین برزخ و آخرت اعتقاد به بازآیی مسیح The Second Coming of Christ دارند. منظور مسیح است نه عیسی، چون این نظریه ریشه در عهد عتیق دارد. این عقیده خیلی نظیر بازآیی امام زمان در فرهنگ شیعی است.

دلیل نقلی مسیحیان: خود حضرت عیسی در عهد جدید اشاره کرده‌اند که من می‌روم تا بازگردم یا باز بیایم. از جمله موارد اشارت بلکه بشارت اینهاست: متی ۶۴/۲۶؛ به ۱۹/۲۵؛ به ۳۰/۲۴؛ انجیل یوحنا ۱۳/۱۴. علاوه بر این فرشتگان هم به هنگام عروج حضرت عیسی این نکته را متذکر شده‌اند. رک: اعمال رسولان ۱۱/۱؛ فلیمون ۲۰/۳؛ تسالونیکیان اول ۱۵/۴ و ۱۶؛ تسالونیکیان دوم ۷/۱ و ۱۰؛ تیطس ۱۳/۲؛ عبرانیان ۲۸/۹.

علائم و امارات بازگشت او که قبل و نزدیک آن زمان رخ می‌دهد، نظیر اشراط الساعة مسلمانان است. حتی بعضی از اشراط الاسعه مسلمین با حوادثی که از مسیحیان نقل می‌کنیم یک حادثه است.

اولیه علامت این است که دعوت حق به گوش همه غیرمسیحیان و کفار خواهد رسید و حجتی بر کسی باقی نمی‌ماند و نوعی دامنگستری و جهان شمولی پیام انجیل خواهد بود و به تمام اقوام انجیل ملکوت موعظه می‌شود. در مورد این مسأله، رک: متی ۱۴/۲۴؛ مرقس ۱۰/۱۳؛ رومیان ۲۵/۱۱.

حادثه دوم یا علامت دوم، ایمان آوردن کل قوم بنی اسرائیل است و در میان آنان کافر نمی‌ماند و مسیحی خواهند شد. رک: قرنتیان دوم ۱۵/۳؛ رومیان ۲۵/۱۱ـ۲۹. در همین رومیان، گفته شده است زمان گردش بنی اسرائیل آخرالزمان است.

واقعه سوم این است که علی‌رغم موعظه شدن انجیل ملکوت، یک نوع از ایمان برگشتگی عجیبی در جهان شایع می‌شود و البته در غیر بنی‌اسرائیل و محنت عظیمی بر سرتاسر جهان حکمفرما می‌شود. به نص کتاب مقدس، یکی از آثار این دامنگستر شدن، ظلم است یا به تعبیر من، افزایش یافتن ظلم است. رک: متی ۱۲/۲۴؛ تسالونیکیان دوم ۳/۲؛ تیموتائوس دوم ۱/۳ـ۷؛ به ۳/۴ و ۴. آیه مذکور در متی گفته است از بس شر صاعد می‌شود محنت نازل می‌گردد (که خیلی نظیر سخن حضرت سجاد است که می‌فرماید: «شرنا الیک صاعد و خیرک الینا نازل».) اگر آن ایام طولانی شود هیچ کس جان به در نمی‌برد. خدای متعال به خاطر حال گزیدگان خودش آن ایام را طولانی نمی‌کند و اگر طبق ترجمه جیمز هیچ تنی Flesh جان سالم به درنمی‌برد.

نظیر این در فرهنگ اسلامی داریم. مانند: «یملأ الله الارض عدلاً و قسطاً بعد ما ملئت ظلما و جورا.»

فقره بعد ظهور دجال است. البته مسیحیان لغت ضد مسیح Anti christ به کار می‌برند. هر چه حضرت مسیح تجسم خوبی‌هاست او تجسم شرور و بدی‌هاست. در مسیحیت گفته می‌شود روح دجال و فسق و فجور و نامردمی و شر در تمام زمان‌ها حاکم است. حتی در عصر رسولان که معنویتشان می‌بایستی مانع می‌شد هم وجود داشت. عصر رسولان همان قداستی را دارد که صدر اسلام ؟؟؟ ما الفت و اخوت ایمان عمیق داشته است. صدر مسیحیت تا زمان زندگی آخرین رسول بوده است. دربارهٔ اینکه آخرین حواری چه کسی بوده است اختلاف وجود دارد. اما گفته شده است که تا سال ۱۲۱م هم حواری زنده بوده است. گویا آن حواری یک عمر تقریباً صد ساله کرده است. اگر ۱۰ سال از حضرت مسیح جوان‌تر بوده است، تقریباً ۱۱۱ سال عمر کرده بوده است. در این باره که معمرترین رسول چه کسی بوده است هم اختلاف وجود دارد.

درباره این امر که دجال در تمام عصرها بوده است، رک: یوحنای اول ۳/۴. در همین رساله ۱۸/۲، آمده است که رجال‌های زیادی ظهور کرده‌اند و به قالب جسمیت درآمده‌اند. ولی آن که در قیامت ظهور می‌کند، از همه دجالان، دجال‌تر است. رک: تسالونیکیان دوم ۳/۲ و ۴.

آخرین فقره ع لامت، یک سلسله بلایای طبیعی است که مثلاً جنگ رخ می‌دهد. قحطی دامنگستر می‌شود و زلزله زیاد می‌آید و به تعبیر کتاب مقدس، هیچ گوشه‌ای

از زمین نیست مگر اینکه می‌جنبد. یک سلسله پیش آگهی‌های بد مثل نعره دلهره‌انگیز از آسمان به گوش می‌رسد. رک: متی ۲۱/۲۹ـ۳۰، مرقس ۱۳/۲۴ و ۲۵؛ لوقا ۲۱/۲۵ و ۲۶. در کتاب مقدس آمده است که اینها آغاز پایان است. یعنی آغاز پایان بدیهاست. کم کم بدی‌ها از بین می‌رود. شر آخرین نفس خود را می‌کشد. (شیطان فقط در قیامت اسمش می‌آید و در اشراط الساعه مسیحیت هیچ سخنی از شیطان نیست. شیاطین در قیامت به پای محکمه می‌آیند و این دجال، شیطان نیست، بلکه انسان است.)

این اموری که گفتم مربوط به قبل از بازآیی مسیح بود. در مورد خود بازآیی حضرت مسیح یادداشتهایم را در چند فقره تنظیم کرده‌ام:

۱. در مورد زمان بازآیی حضرت عیسی دو دیدگاه وجود دارد. یکی اینکه اصلاً بازآیی زمان ندارد. همیشه در حال بازآمده است. ماییم که باید خود را آماده کنیم تا حضرت وارد روحمان شود. این را دیدگاه بازآیی هر گاهی و هر جایی Imminentalism گویند. مانند اینکه کسی بگوید منتظر نعمت الهی نباید نشست، نعمت الهی همیشه در جریان است و... خودتان را باید آماده کنید. به تعبیر حدیث معروف پیامبر(ص): «ان لله (یا ان ولربکم) فی ایام دهرکم نفحاتٍ الا فتعرضوا لها.» یعنی در طول زندگی هر یک از شمایان خدای متعال یک خودنمایی می‌کند و نفحه یا بویی از خدای متعال به یک باره به زندگی شما می‌آید، فقط به هوش باشید که آن لحظه از دست نرود.

این سخن مسیحیان هم نظیر چیزی است که ما در کلام داریم: «حضور، لطف و عدمه منا». این معدوم بودن امام زمان دو معنا دارد یکی همان که عوام الناس می‌فهمند و آن اینکه حضرت به زندگی مخفیانه مجبور شده است. دیگر اینکه حضرت برای کسی که قابلیت و استعداد داشته باشد یا به تعبیر ادّق این استعداد را در خود پرورده باشد، حضور دارد. اگر ما حس نمی‌کنیم عیب از ناحیه ما است. اگر به معنای دوم قائل شویم، نظیر قول به Imminentalism خواهد بود. این تفسیر اول با ظواهر کتاب مقدس سازگار نیست. از استظهارات کتاب مقدس می‌فهمیم که زمانی را برای بازآمدن حضرت گفته است. درست مثل ظواهر حادیث که گفته‌اند امام زمان بعد از ظهور دجال و سفیانی خواهد آمد.

در رساله به عبرانیان ۱۰/۲۸، آمده است که این بازآیی فقط یک بار در آینده روی خواهد داد. در اینجا گفته شده است که از دید خدا بسیار نزدیک است. این قول نظیر سخنی است که در متن مقدس ما وجود دارد که حتی قیامت بسیار نزدیک تلق شدها ست ولی از دید و معیار و مقیاس خدا «انهم یرون بعیداً و نراه قریباً». همینطور رجوع کنید به پطرس اول ۴ و ۵.

در عین حال در بعضی جاها آمده است که تعیین وقت دقیق امکان ندارد و تعیین کنندگاندروغ می‌گویند. عیناً مانند تعبیر قرآن که «کذب الوقاتون». در «بحار» بیش از ۴۰ حدیث وجود دارد که تعیین کنندگان وقت دروغ می‌گویند. یا در جایی گفته شده است: «کذّبو الوقاتین»

در انجیل متی ۲۴/۳۶، آمده است که فرشتگان و حتی خود او هم نمی‌داند زمان آنچه هنگامی است. در احادیث ما هم خود امام زمان هم تاریخ دقیق ظهور را نمی‌دانند.

در کتاب مقدس آیه‌ای هست که فراموش کرده‌ام نشانی آن را یادداشت کنم. در سه تا از انجیل‌های، بعینه تکرار شده است و آن اینکه حضرت عیسی (سلام‌الله علیه) به حواریون در زمان تصلیب گفتند که حتی از میان شما قبل از اینکه بمیرید مرا می‌بینید که نشان می‌داد بازآیی حضرت ۳۰ یا ۴۰ یا ۵۰ سال بعد امکان دارد. از این نظر جهان مسیحیت تا زمانی که آخرین حواری مرد واقعاً معتقد بودند که طی آن سال‌ها ظهور خواهد کرد. کتاب‌های جالبی در این زمینه نوشته شده است. وقتی آخرین حواری مُرد تا چه حدّ جهان مسیحیت تکان روحی خورد. در واقع دو تکان خورد یکی اینکه مسیح ظهور نکرد و انتظار نیامد. دوم اینکه ما «سحن حضرت مسیح دروغ از آب درآمد. بعدها که نمی‌توانستند سخن مسیح را دروغ بدانند، آن سخن را تفسیر کردند و تفسیر همان بود که گفتم از دید مسیح که خدا بود این واقعه نزدیک به حساب می‌آمد ولی با معیارهای انسانی ما دور می‌نماید. این توجیه برای این آیه موفق نیست. چون اگر عیسی گفته بود زود می‌آیم توسل به این توجیه امکان

داشت اما گفت قبل از اینکه شما حوازیون از دنیا بروید من خواهم آمد. (در مورد امام زمان هم‌چنین چیزهایی گفته می‌شد و گفته می‌شود. من خودم از یکی از بزرگان که از قدیسان حوزه محسوب می‌شود، شنیدم که آقای خویی با آمدن حضرت امام زمان از مرجعیت کناره می‌گیرند!؟ و حتی حدیثی هم نقل می‌کردند که در زمان مرگ ابوالقاسم نامی ظهور امام زمان به وقوع خواهد پیوست! من خود چون در میان روحانیان بزرگ شده‌ام خیلی چیزهای جالبی دیده و شنیده‌ام و با آن روحیه‌ای که من و امثال من داریم، خیلی بهت‌انگیز است و جای تردید و تأمل دارد و هم از آن درسهایی یاد می‌گیریم و هم انسان به بعضی چیزها بی باور می‌شود. برای یکی دیگر از آقایان که چون زنده هستند نامشان را نمی‌برم هم حدیثی که برایشان قابل انطباق است، نقل می‌کنند که حضرت تا ایشان زنده است ظهور می‌کنند یا جسد ایشان را حضرت خودشان کفن و دفن می‌کنند. چون ایشان زنده است و نمی‌خواهم امید شما ناامید شود، اسمشان را نمی‌برم.)

فقره دوم در باب شیوه آمدن حضرت عیسی است. هر چه شیوه به صلیب کشیده شدن ایشان خفّت بار باشد، شیوهٔ بازگشت با شکوه و جلال تصویر شده است. ایشان سوار بر یک تکه ابر بسیار زیبایی می‌آید. تختشان ابر سفید است. رک: انجیل متی ۶۴/۲۶؛ به ۳۰/۲۴؛ اعمال رسولان ۱۱/۱؛ تیطس ۱۳/۲؛ مکاشفات دانیال ۷/۱. البته در دانیال اسم عیسی نیست.

با وجود آن علائم و امارات، آمدن عیی غیر متوقع و شگفت‌انگیز خواهد بود. رک: متی ۳۷/۲۴_۴۴؛ به ۱/۲۵_۱۲؛ تسالونیکیان اول ۲/۵_۳؛ مکاشفات ۳/۳. در مورد اینکه با جلال و جبروت می‌آید، رک: متی ۳۰/۲۴.

در مورد اینکه اطراف او را فرشتگان گرفته‌اند و در خیل آنان وارد زمین می‌شود، رک: تسالونیکیان دوم ۷/۱.

در باب اینکه فرشتگان مقرب پیشاهنگان او و طلایع و طلایه‌داران او هستند. رک: تسالونیکیان اول ۱۶/۴.

قدیسان خدا هم زنده می‌شوند و در معیت و به دنبال حضرت می‌آیند. رک: تسالونیکیان اول ۳۰/۳۱؛ تسالونیکیان دوم ۱۰/۱. این سخن مانند همان چیزی است که ما می‌گوییم خوبان و خیار امت دوباره زنده می‌شوند و چند صباحی در معیت حضرت زندگی می‌کنند.

و اما هدف از بازآیی را کتاب مقدس معمولاً شروع دوران جدید یا بشارت شروع عصر جدید می‌گوید. از دو جهت عصر جدید نام دارد: یکی رستاخیز بودن و یکی داوری نهایی. در این باب موارد بسیاری در کتاب مقدس به چشم می‌خورد. مثلاً رک: انجیل یوحنا ۲۵/۵_۲۹؛ اعمال ۳۱/۱۷؛ رومیان ۳/۲_۱۶؛ قرنتیان دوم ۱۰/۵؛ فلیمون ۲۰/۳_۲۱؛ تسالونیکیان اول ۱۳/۴_۱۷؛ پطرس دوم ۱۰/۳_۱۳؛ مکاشفات ۱۱/۲۰_۱۵؛ به ۱۲/۲۲.

مطلب سوم این است که بازآیی یک دوره هزار ساله را آغاز می‌کند که به آن دورهٔ Millenioun، گفته می‌شود. این کلمه لاتینی است. منتها چون دورهٔ سعادت و خوشبختی است به آن عصر طلایی و زرین می‌گویند. اما یک نکته خیلی جالبی وجود دارد و آن اینکه در مورد این هزاره به لحاظ دو دیدگاه کاملاً ضد هم وجود دارد و به لحاظ دیگری باز دو دیدگاه کاملاً ضد هم دیگری وجود دارد.

اولاً یک دیدگاه می‌گوید که اول آن هزار سال رخ می‌دهد بعد بازآیی پیش می‌آید به این دیدگاه Post-Millennialism می‌گویند دیدگاه دوم می‌گوید اول بازآیی خواهد بود و بعد هزار رخ خواهد داد که به این دیدگاه Pre-Millennialism گفته می‌شود.

در اینکه آیا این هزاره بیانی واقعی است یا مجازی هم اختلاف وجود دارد. عده‌ای با توجه به ظواهر کتاب مقدس می‌گویند واقعاً در تاریخ رخ می‌دهد و در آن دوره حضرت مسیح پادشاهی حضرت داوود را از نواحیاء خواهد کرد. مثلاً رک: مکاشفات ۱/۲۰_۶. با توجه به همین آیات، اولاً این دوره هزار ساله روی زمین رخ خواهد داد و تاریخی است. ثانیاً پادشاهی، دنیوی و مادی است. ثالثاً پادشاهی قومی و ملی بر بنی اسرائیل است.

اما وقتی وارد سایر جاهای عهد جدید می‌شویم، می‌بینیم که یک پادشاه مادی و آن هم بر بنی‌اسرائیل

نیست، بلکه اولاً معنوی و روحانی است و جنبه‌های ملی ندارد و بر کل جهان حکم می‌راند. در انجیل متی ۱۲/۲۸؛ به ۱۸/۱۲؛ لوقا ۱۷/۲۱؛ انجیل یوحنا ۱۸/۲۶ و ۳۷، می‌گوید ملکوت روحانی و معنوی. در رساله به کولسیان ۱/۱۳؛ تیموتائوس دوم ۴/۱۸، به لغت پادشاهی آسمانی تصریح شده است. در رساله دوم پطرس ۱/۱۹، لغت پادشاهی ابدی آمده است که با حکومت دنیوی سازگار نیست.

کسانی که به گفته‌های این بخش عهد جدید معتقدند، باید با مکاشفات هم معامله بتوانند بکنند.

چنین افرادی می‌گویند چوندر مکاشفه آمده است که من این صحنه را در آسمان دیدم نشان می‌دهد که دنیوی نیست و در آن اصلاً ذکر از قوم یهود نیست و اسمی از سرزمین فلسطین نیامده است. پس حکومت معنوی بر قلوب و دلهاست و القاء یک سلسله معنویات به قلوب است.

در هر صورت Post-Millennialism باشد و چه Pre-Millennialism، ویژگی‌های ذکر شده است. یکی اینکه سربازان جهان عدالت خواهند ورزید دوم صلح خواهد بود. سوم، برکات معنوی عظیمی نازل می‌شود. وارد جزئیات نمی‌شویم.

حال هب خود قیامت بپردازیم. قیامت شامل دو بخش می‌شود: ۱. رستاخیز ۲. داوری. ممکن است کسی به رستاخیز قائل باشد اما به داوری قائل نباشد. از این رو از نظر مسیحیان رستاخیز از داوری بازپسین Finel Judgement جداست.

رستاخیز

در کتاب مقدس قولی آمده است که به عود ارواح به ابدان قائل است. یعنی انسان چشم و گوشش را باز می‌کند و خودآگاهی و دیگر آگاهی پیدا می‌کند و خود را در صحنه رستاخیز حاضر می‌بینند. ما محشر می‌گوییم. (و عوام الناس صحرای محشر می‌گویند ولی محشر خود اسم مکان است.) رک: اشعیاء ۲۶/۱۹؛ دانیا ۱۲/۲، و صریحاً در انجیل یوحنا ۵/۲۵ـ۲۹؛ به ۶/۳۹ و ۴۰ و ۴۰/۴۴؛ به ۱۱/۲۴ و ۲۵؛ قرنتیان اول ۱۵؛ تسالونیکیان اول ۴/۱۳ـ۱۷؛ مکاشفات ۲۰/۱۳.

به تعبیر دیگری گفته شده است که رستاخیز شما، بدنی خواهد بود، مثل رستاخیز مسیح. رک: رومیان ۸/۲۳؛ قرنتیان اول ۶/۱۳ـ۲۰؛ به ۱۵؛ رومیان ۸/۱۱.

نکته دیگر در باب حشر همه یا فقط نیکان است. دیدگاه‌ها در این باره خیلی متفاوت است. عده‌ای می‌گویند جاودانگی فقط از آن نیکان است. دیدگاه‌ها در این باره خیلی متفاوت است. عده‌ای می‌گویند جاودانگی فقط از آن نیکان است و بدان اصلاً محسور نمی‌شوند و در همان عالم هادس می‌مانند و بعد از عالم برزخ می‌میرند.

دیدگاه دیگر می‌گوید هر دو جاودانه می‌شوند. این دیدگاه به دو قسم قابل تقسیم است. ۱. همه محشور می‌شوند و همه سعادتمندانه محشور می‌شوند که همان نظریه رحمت عام است. ۲. همه محشور می‌شوند ولی بعضی شقاوتمندانه زندگی خواهند کرد.

بالمآل سه زید گاه وجود دارد. کتاب مقدس می‌گوید هم بدان جاودانگی دارند و هه نیکان. در عین حال بدان شقاوتمندانه خواهند زیست. علی ایّ حال صرف‌نظر از سعادت و شقاوت، بدان و نیکان وارد آن عالم خواهند شد. رک: قرنتیان اول ۶/۱۴؛ رومیان ۸/۱۱.

قیامت جسمانی و روحانی است

در باب زمان قیامت اقوالی از این قرار آمده است: پس از بازآیی مسیح خواهد بود. در انتهای آخرالزمان خواهد بود. بلافاصله قبل از داوری نهایی خواهد بود، که این تعبیر آخری تعلیق به مجهول است. رک: انجیل یوحنا ۱۱/۲۴؛ به ۶/۳۹ و ۴۰ و ۴۴ و ۴۵؛ به ۵/۲۷ـ۲۹؛ قرنتیان اول ۱۵/۲۳؛ فیلیپیان ۳/۲۰ـ۲۱؛ مکاشفات ۲۰/۱۱ـ۱۵.

گفتیم دیدگاهی می‌گوید که نخست بازآیی و بعد هزاره پیش می‌آید. مردگان دوبار زنده می‌شوند. یک بار فقط نیکان و به تعبیر کتاب مقدس عادلان زنده می‌شوند که در همان دوران هزار ساله است. اما ناعادلان بعد از این هزار سال زنده می‌شوند. پس دو نوع زنده شدن داریم، یکی برای مردگان عادل و یکی هم برای مردگان جائر و ظالم. به نظر می‌آید که کتاب مقدس این دیدگاه را تأیید نمی‌کند.

رک: دانیال ۲/۱۲؛ یوحنا ۲۸/۵ و ۲۹؛ اعمال ۱۵/۲۴؛ تسالونیکیان دوم ۷/۱ـ۱۰؛ یوحنا ۳۹/۶ و ۴۰ و ۴۴ و ۵۴؛ یوحنا ۲۴/۱۱. همه اینها می‌گویند مردگان چه خوب باشند و چه بد یک زمان به پا می‌خیزند نکته بعدی دازری است.

جلسه بیستم

داوری بازپسین اشاره به این دارد که در دنیا هم داوری هست، اما نهایی نیست. داوری و پاداش و کیفر مترتب بر آن از جانب خدا در این دنیا کامل نیست. در داوری بازپسین هیچ نقصانی وجود ندارد.

اولین نکته در خصوص زمان آن است. در بسیاری از مواضع کتاب مقدس گفته شده است، زمان داوری نامعلوم است. رک: مزامیر ۹/۹۸؛ به ۱۳/۹۶؛ جامعه ۱۷/۳؛ به ۱۴/۱۲؛ متی ۳۱/۲۵ـ۴۶؛ رومیان ۲/۵۰ـ۱۰؛ قرنتیان دوم ۱۰/۵؛ تیموتائوس دوم ۱/۴؛ پطرس اول ۵/۴؛ مکاشفات ۱۱/۲۰ـ۱۴. البته در بعضی جاها مثل ۲۸/۵ـ۲۹؛ مکاشفات ۱۳/۱۲/۲۰، آخر الزمان گفته شده است. تعبیر پس از رستاخیز هم آمده است که چیزی را تعیین نمی‌کند.

درباره دیمومت داوری هم کتاب مقدس تعیین مدت خاصی را نکرده است. البته چندین جا لغت روز به کار رفته است و لذا بعضی ظاهرگرایان گفته‌اند پس یک روز عادی بیشتر نیست. برخی هم گفته‌اند هر روز خدا هزار سال است، مانند تعبیر قرآن که «ألف سنة مما تعدّون». البته هزار سال بودن هر روز را کتاب مقدس تصریح نکرده است، ولی در بعضی از احادیث و سنت‌های مسیحی آمده است. فی‌الواقع از لغت روز نمی‌توان چیزی فهمید چون روز به معنی دوران است.

مطلب دوم خود داور است. اگر به قرآن برگردید در قرآن صراحتاً، داور خود خداست. مثلاً «الله یحکم فیما کانوا فیه یختلفون» یا «الله یفصل بینهم» یا «هو احکم الحاکمین» یا.... اما هیچ دقت کرده‌اید که ما شیعیان معتقدیم علی(ع) داور است. در احادیث ما آمده است که داور، علی‌بن ابی طالب (سلام‌الله علیه) است یا او قسیم جنة و نار است. البته داوری خدا با داوری علی(ع) قابل جمع است. می‌توان گفت اصالةً خدا داور است و نیابةً علی بن ابی طالب.

مسیحیان می‌گویند از طرفی داور خداست و از طرفی همه تقریباً تمام فرق مسیحی معتقدند که این داوری به

دست یکی از رؤوس این مثلث، حضرت عیسی صورت می‌گیرد و نه خدای Trion. رک: متی ۳۱/۲۵ و ۳۲؛ یوحنا ۲۷/۵؛ اعمال ۴۲/۱۰؛ به ۳۱/۱۷؛ فیلیپیان ۱۰/۲؛ تیموتائوس اول ۱/۴. از این نظر اعتقاد به معاونان و یاران دارو دارند که تصویری کاملاً دنیوی است. دستیاران، فرشتگان همگی هستند. رک: متی ۴۱/۱۳ و ۴۲؛ به ۳۱/۲۴؛ به ۳۱/۲۵. گاهی هم گفته شده است، قدیسان به حضرت یا به فرشتگان کمک می‌کنند. رک: قرنتیان اول ۲/۶ و ۳؛ مکاشفات ۴/۲۰.

بحث سوم دربارهٔ اطراف و افراد مورد داوری است. در بعضی ادیان قائلند که اقوام مورد داوری قرار می‌گیرند نه انسان‌ها. یعنی همه یکجا بهشتی یا جهنمی می‌شوند. در کتاب مقدس تصریح شده است که داوری روی فرد انسانی است، مثلاً رک: جامعه ۱۴/۱۲؛ متی ۳۶/۱۲ و ۳۷؛ متی ۳۱/۲۵؛ رومیان ۱۰/۱۴؛ قرنتیان دوم ۱۰/۵؛ مکاشفات ۱۲/۲۰.

کتاب مقدس تصریح می‌کند که حتی نیکوکاران هم داوری می‌شوند. رک: متی ۲۰/۱۳ و ۴۰ـ۴۳ و ۴۵؛ متی ۳۱/۲۵ـ۳۶؛ قرنتیان دوم ۱۰/۵.

شیاطین هم مورد داوری قرار می‌گیرند و ورودشان به صحنه قیامت هم یک ورود عجیب است. آنها را کشان‌کشان می‌آورند. رک: متی ۲۹/۸؛ قرنتیان اول ۳/۶؛ پطرس ۴/۲؛ یهودا ۶.

داوری بر اساس چه سندی صورت می‌گیرد؟ بالاخره باید چیزی نشان دهند و بگویند باید طبق این عمل می‌کردی و چنین نکردی پس مجرمی. در این باره مسیحیان مفصل بحث کرده‌اند. مسیحیان سه لغت دارند: Pagan , Infidle , Centile. مادر فارسی این هر سه را به کافر ترجمه می‌کنیم. اما اینها با هم تفاوت دارند. مسیحیان به کسانی که قبل حضرت مسیح زندگی می‌کردند و اصلاً موردی ندارد از آنها پرسید چرا مسیحی نشده‌اند، Centile می‌گویند. اما اگر کسی پیام حضرت مسیح به او رسیده باشد و مسیحی نشده باشد، یعنی مانند ما کفار، به این دسته Infidle گویند. امکان دارد Infidle معتقد به ادیان آسمانی باشد مثل یهودی و مسلمان و ممکن است متبرک باشد که به او Pagan گویند.

شاید بتوان Pagan را به مشرک ترجمه کرد اما مشرک که ما می‌گوییم گاهی شامل خود مسیحیان هم هست، چه به تثلیث معتقدند. اما صرف‌نظر از این موارد می‌توان آن را به مشرک ترجمه کرد. در مورد آن دو مرادف خوبی نمی‌توان گذاشت. البته Inlidle را می‌توان به ملحد ترجمه کرد چون اَلْحَدَ عن یعنی روی خود را برگرداند. برای Centile هم می‌شود کافر گذاشت هر چند مشکل دارد.

مسیحیان معتقدند Centileها را با فرمان عقلشان داوری می‌کنند. یعنی می‌گویند مگر عقلت نمی‌گفت راستگویی و عدالت بهتر است؟ کتاب مقدس این را می‌گوید. البته معقولانه‌تر این بود که می‌گفت با دین خودشان مورد داوری قرار می‌گیرند.

در کتاب مقدس آیه‌ای داریم که طبق آن یهود را با عهد عتیق خودشان داوری می‌کنند و مسیحیان را با کل کتاب مقدس، اعم از عهد جدید و قدیم.

حکم کلی دربارهٔ Irhidle نیامده است تا ما مسلمانان هم تکلیف خودمان را بدانیم. رک: رومیان باب ۲.

بحث آخر دربارهٔ حال نهایی Ultimate State است که بعد از داوری نهایی صورت می‌گیرد. حال نهایی، بهشت و جهنم و عذاب است. حال نهایی بدکاران به Hell درافتادن است. البته خود Hell در زبان‌های اروپایی بیشتر به معنی گودال است. مثل لغت معاویه عربی. جهنم هم لغت عبری است.

آیا بهشت و جهنم یا دوزخ یک حالت است یا یک مکان است؟ یعنی آیا نیکوکاران در مکانی به نام بهشت و بدکاران در مکانی به نام جهنم قرار دارند؟ یا همگی در یک محل هستند و یکی در بهجت و سرور و خوشحالی است و دیگری در حال نکبت و ادبار و بدبختی؟ مانند اینکه ما در اینجا قرار داریم و ویژگی‌های فیزیکی اینجا به لحاظ مساحت و درجه دمای هوا و حجم، هیچ فرق نمی‌کند. اما یکی از شدت خوشحالی، ترقص دارد و یکی از شدت اندوه و پریشانحالی راه به حال خودش نمی‌برد.

ظاهر کتاب مقدس می‌گوید که جهنم مکان است. اما بیشتر مسیحیان امروزه معتقدند که جهنم یک حالت است. لغات به کار رفته در کتاب مقدس بیشتر لغات مکانی است. مثلاً در متی ۴۲/۱۳، لغت جایگاه آتش و در

مکاشفات ۱۴/۲۰ و ۱۵، دریاچه آتش و در پطرس اول ۱۹/۳، زندان به کار رفته است.

خود کلمه جهنم که در زبان انگلیسی امروز به صورت Cehenna به کار می‌رود به معنای مکان دلالت می‌کند.

نکته دوم دربارهٔ نوع عذابهاست. عهد جدید و قدیم دربارهٔ عذاب‌ها فراوان سخن گفته‌اند. عذاب‌ها بعضی وقت‌ها همان عذاب‌های جسمانی یا مادی است. قرآن خودمان هم دم از غسلین یا آتش و سوزش و داد و فریاد و ضبیح و نعره می‌زند. گاهی هم تعابیری هست که بیشتر به مسائل روحی نظر دارد. مثل اینکه می‌گوید اینها دستخوش ت شویش و اضطراب یا دلهره‌اند یا غم شدید دارند. به تعبیر قرآنی ابلاس دارند. گاه گفته شده است در ناامیدی محض به سر می‌برند. بزرگ‌ترین عذاب در نظر کتاب مقدس این است که می‌دانند دیگر مردنی در کار نیست. چون اگر هر شکنجه‌ای مثل ناخن کشیدن باشد، انسان تحمل می‌کند چون با خود می‌گوید بالاخره ده دقیقه یا یک ساعت بیشتر طول نمی‌کشد و بعد از آن می‌میرم و راحت می‌شوم. اما اگر ناخن کشیدنی باشد که ابداً مرگ او را از آن نجات ندهد، خیلی عذاب‌آور خواهد بود. کمدی الهی دانته خیلی خوب تصویر می‌کند. می‌گوید در سردر جهنم این جمله نوشته شده است: «ناامید باشید که مردنی در کار نیست». برای عذاب‌ها رک: متی ۲۱/۸ و ۱۳؛ لوقا ۲۳/۱۶ و ۲۸؛ مرقس ۴۷/۹ و ۴۸؛ مکاشفات ۸/۲۱؛ به ۱۰/۱۴.

مطلب دیگر در مورد عذاب این است که کتاب مقدس تصریح می‌کند، عذاب بدکاران مثل عذاب دنیا نیست و ذومراتب است و شدید و قوی دارد. متواطی نیست بلکه مشکک است. رک: متی ۲۲/۱۱ و ۲۴۴ لوقا ۴۷/۱۲ و ۴۸؛ به ۴۷/۲۰.

ویژگی دیگر عذاب، ابدی بودن آن است. رک: مرقس ۴۳/۹ و ۴۸؛ لوقا ۲۶/۱۶. لغتی در اینجا به کار رفته است که عین لغت خالد عربی است. خالد دو معنی دارد: ۱. دارای مدت محدود اما طولانی. یعنی نامحدود نیست. ۲. دارای مدت نامحدود. در کتاب مقدس لغتی عبرانی (که اصل آن را الآن به یاد ندارم) به کار رفته است که در انگلیسی هم می‌توان آن را به Ever Losting ترجمه کرد و هم می‌توان بسیار طولانی Very Long ترجمه کرد. مترجمان با توجه به دیدگاهی که اتخاذ می‌کنند، یکی از این دو را به کار می‌برند.

البته تمام این مباحث در صورتی است که مسیحی به نظریه رحمت عام قائل نباشد.

سخنانی را که دربارهٔ بدکاران گفتیم می‌توانیم نظایر و قرنای آن را در مورد نیکوکاران پیش بکشیم. نیکوکاران در بهشت Paradise هستند. و با اینکه الفاظ به کار رفته برای آن مکانی هستند، عموم مسیحیان معتقدند بهشت یک حالت است. رک: انجیل یوحنا ۲/۱۴؛ متی ۱۲/۲۲؛ به ۱۰/۲۵ و ۱۲.

بهشت هم مانند جهنم ذومراتب است. رک: دانیال ۳/۱۲؛ قرنتیان ۶/۹.

جالب اینجاست که برخلاف قرآن، کتاب مقدس خیلی نعمت‌های دنیوی را مطرح نمی‌کند. در استظهارات قرآن نِعَم اکثر دنیوی است. یکی دو جا «عنوان من اللـه اکبر» به کار رفته است. البته گفتم علی الظاهر چون ممکن است مفسری بگوید، شیر به معنی علم است. نوبهشتی کتاب مقدس، معنوی است.

اول نعمت در کتاب مقدس حیات بی‌نهایت Inlinite Lihe است. اگر عذاب جهنمیان هم ابدی باشد، بی‌نهایت بودن حیات چه معنی دارد؟ یعنی حیات بدکاران اگرچه شقاوتمندانه است، به هر حال بی‌نهایت است. کسانی که با این مشکل برخورده‌اند می‌گویند بی‌نهایت در اینجا به معنی کامل و بی‌نقص است و زبان هم تحمل این معنی را دارد. رک: مکاشفات ۳/۲۱.

گاهی به جای حیات بی‌نهایت گفته می‌شود اینان از خلق جدید برخوردارند. پروتستان‌های این عصر در تفسیر آفرینش نو خیلی بحث کرده‌اند. رک: مزامیر ۲۶/۱۰۹ و ۲۷؛ عبرانیان ۲۶/۱۲ـ۲۸؛ متی ۵/۵؛ مکاشفات ۱/۲۱ـ۳.

گاهی تعبیر برخورداری از نعمت حضور خدا به کار رفته است. رک: مکاشفات ۳/۲۱.

هستند مسیحیانی که معتقدند، بهشت ابدی داریم اما جهنم ابدی نداریم. چون فرد رحیم می‌تواند به طرف مقابل شکنجه موقت بدهد زیرا این عذاب موقت گاه منافع

بسیار عظیم‌تر در پی دارد. امتحان معلم از شاگرد در واقع به محنت انداختن است اما در صورت نبودن این محنت عواقب بدی پدید خواهد آمد. از این رو می‌گویند «محنةٌ اعقبتها راحة طویله» بعضی مسیحیان معتقدند بی‌نهایتی عذاب علاوه بر رحمت با عدالت خدا هم ناسازگار است. استدلالشان هم این است که انسان قاتل مصیبت نامتناهی که ایجاد نکرده است یا فرد دزد یا خائن و... در هر صورت ظلمشان محدود است. این مسیحیان دست از ظاهر کتاب مقدس برداشته‌اند. عده‌ای هم از این جلوتر رفته‌اند و گفته‌اند حتی عذاب محدود هم وجود ندارد که نظریه رحمت عام است. با کتاب مقدس نمی‌خواند و خیلی انسانگرایانه است و عارفانه، گاه پشتوانه استدلالی هم پیدا کرده است. برتراند راسل در استدلال معروفش به نفع این نظریه رأی داده است. راسل به خود خدا همه شک و ایراد داشت و حال می‌خواهد به ما درس تعلیمات دینی دهد! راسل اجمالاً چنین استدلال کرده: کیفر همیشه برای یکی از این سه غرض صورت می‌گیرد:

۱. کیفر کین جویانه یا انتقامی. مثل وقتی که کسی سیلی‌ای به گوش من بزند و تا این سیلی را با یک یا دو تا به برنگردانم دلم خنک نمی‌شود. غرض از این کیفر تشفی خاطر است.

۲. بهازانه. مثل سیلی معلم به دانش‌آموز و انواع تأدیب‌ها. هدف از این کیفر اصلاح کیفر دیده است.

۳. عبرت اندوزانه. مثلاً وقتی تصمیم می‌گیرند کسی را بکشند که دیگر فرصت اصلاح شدن ندارد ولی قاضی برای اصلاح دیگران می‌گوید او را بکشند.

راسل می‌گفت در آخرت هیچ یک از این سه امکان ندارد. اولاً تشفی خاطر دلیل نقص است و خدا نقص ندارد. اصلاً و منفعل نمی شود و اصلاً ناراحت نمی‌شود او معرض حوادث نیست. دوم، وقتی اصلاح کیفر دیده معنی پیدا می‌کند که فرد زمینه برای عمل داشته باشد. سوم اصلاح دیگران هم هنگامی است که دیگران زمینه برای عمل داشته باشند. «الیوم عمل و لاحساب و غداً حساب و «عمل» راسل می‌گوید در غیر از این سه صورت برای کیفر هیچ غرضی مترتب نیست، از این نظر خوشحال باشیم چون من راسل چنین تکلیفی برای خدا تعیین کرده‌ام.

به نظر می‌آید این استدلال ناقص باشد. جهات نقص فراوانی دارد که من اشاره می‌کنم.

این اغراض برای این کیفرها در کیفرهای قراردادی کاملاً صادق است چه بسا کیفرهای اخروی قراردادی نباشند. بلکه کیفرها کاملاً طبیعی و تکوینی باشد مثل سوزاندن آتش. دوم اینکه حصر کیفر به این سه حصر عقلی نیست بلکه استقرایی است و امکان پیدا شدن نوع چهارم کیفر منتفی نیست. سوم اینکه همه اصلاح‌ها برای عمل نیست. گاه برای حالت روحی اصلاح صورت می‌گیرد و هیچ مذهبی و دینی نگفته است حال درونی عوض شدنی هست یا نه. ممکن است با عوض شدن حال درونی، اندیشه دزدی و خیانت در کسی پیدا نشود.

در عین حال من به خود استدلال دلبستگی دارم، مشروط به اینکه کسی از من دلیل نخواهد و گرنه مانند راسل خواهم شد. رحمت عام گویا بد چیزی نباشد. لااقل از خدا می‌خواهیم که «عاملنا بفضلک و لاتعاملنا بعدلک».

عرفای ما هم خیلی وقت‌ها همین را می‌گفتند. کسی مثل ابن عرفی می‌گوید لغت عذاب که در عربی به معنی شکنجه است، از عذب آمده است و عذب یعنی گوارا! در تاریخ عرب کسی چنین چیزی نگفته است.

الحمدلله به تعبیر قرآن ختامه مسک شد و درس این ترم به بهشت انجامید.

من در آخر این درس، بحثی را می‌خواهم بکنم که برای دانشجویان رشته ادیان و کلام، ضرورت دارد. این بحث نشان می‌دهدکه ما چه کار در این ترم می‌کردیم.

اگر کسی بخواهد کلام هر دینی را دقیقاً و مرحله به مرحله تنظیم کند می توان گفت به لحاظ تنظیم تاریخی،این روش خوب است.

الف) مرحله اول اثبات اعتبار و حجیت متون مقدسه است. به نظر من اثبات باید از جنبه تاریخی باشد. با متدولوژی یا روش‌شناسی علوم تاریخی صورت بگیرد. در چند جا این مسأله را گفته و نوشته‌ام که به جز این راه هیچ راه دیگری وجود ندارد. یعنی اگر کسی بگوید مثلاً این نوشته دستخط اسکندر کبیر است، برای اثبات یا ردّ

این سخن هیچ راهی جز استدلال عقلی نمی‌توان کرد. از متدولوژی علوم تاریخی باید استفاده کرد و در این راه از هر چیزی که گمان برود، استفاده می‌شود حتی از نصف رادیو اکتیویته، یک ذره از کاغذ این نوشته را مورد تابش رادیو اکتیویته قرار می‌دهند تا بفهمند عمر آن چند سال است و از هر اماره و قرینه‌ای مثل ماده به کار رفته در آن و طرز خط کشی و از شکل و نوع خط و سایر مسائل تاریخی و.. استفاده می‌کنند. خدا می‌داند امروزه چقدر این متدولوژی پیچیده شده است. و بعضی وقت‌ها انسان می‌تواند با ایقان و اطمینان بگوید که این جمله امکان ندارد از دهان نادرشاه بیرون آمده باشد. حتی از روانشناسی هم استفاده می‌کنند. من برای طلاب در درس فقه و اصولشان مفصل بحث کرده‌ام. از زبانشناسی و وحدت ارگانیک داشتن یا نداشتن متن و از هویت خود نویسنده، استفاده می‌کنند.

ب) مرحلهٔ بعد این است که خود متون مقدسه چه می‌گویند. در اینجا باید از لغت و صرف و نو و علوم بلاغی (معانی و بیان و بدیع) و فرهنگ‌شناسی تاریخی استفاده کنیم. مفردات جمله به کار رفته مثلاً در قرآن را بدانیم. در فرهنگ شناسی بحث می‌شود که مثلاً وقتی عرب می‌گفته‌اند «جن» چه چیزهایی را می‌فهمیده‌اند؟ البته نه اینکه جن چه معنایی دارد، اگر به فرهنگ لغت رجوع شود نهایتاً «جنّ» شیء ناپیدا که از جسمی لطیف ساخته شده است، تعریف شده است، ولی هاله‌ای از تصورات و افسانه‌ها و فلکلور حول واژه جن در عرب جاهلی وجود دارد.

منظور از فهم لغت، رجوع به فرهنگ‌های امروزی نیست بلکه باید دید ۱۴۰۰ سال پیش چه معنایی داشته است. وقتی مفسر ما در «سه اِلشیطان»، شیطان را میکروب معنی می‌کند، در واقع متوجه نشده است که عرب آن زمان از شیطان چه اراده و فهم می‌کرده است. این مرحله دوم واقعاً پیچیده است. در اینجا هم روش‌شناسی علوم تاریخی به کار می‌رود. همه چیز را باید فهمید.

هیچ وقت کرده‌اید اگر بخواهید جملات عربی را تحت اللفظ ترجمه کنید، جملاتی از این قبیل نتیجه می‌شود: «مسلما شکی نیست که یقیناً...». در عربی اِنّ و اَنّ و حروف تأکید حفیفه و ثقلیه و لام تأکید و قسم و... به کار می‌رود، عرب وقتی می‌خواهد بگوید زید آنجا ایستاده است، چرا می‌گوید «اِنَّ زیداً قائمٌ». اگر تحت اللفظ ترجمه کنیم باید بگوییم یقیناً زید آنجا ایستاده است. یقیناً معنا ندارد. یا «لترکبنَّ طبقاً ع ن طبقٍ» ن تأکید ثقلیه را قدما «البته، البته» ترجمه می‌کردند.

این تأکید متعلق به روحیه عرب است. عرب یک روحیه جازم و قاطعی دارد. حرف عادی را هم که بخواهد بزند باید قاطع بگوید. حضرت علی(ع) در اواخر نهج‌البلاغه می‌فرماید: «شرالاخوان من تکلف له». ترجمه تحت اللفظ آن می‌شود: «بدترین دوستان کسی است که آدم را به زحمت می‌اندازد». فرض کنید اگر خودتان باشید یک نوع میوه و یا یک نوع غذا می‌خورید، اما اگر دوستی وارد شد چند نوع میوه و غذا حاضر می‌کنید. شریف رضی گفته است تکلف به همین معناست. من می‌پرسم چنین دوستی آیا شرالاخوان و بدترین دوستان است؟ در مقایسه با رفیقی که به جان و مال و ناموس انسان چشم طمع دارد، انسان دست دوستی را که توقع غذاهای خوب از انسان دارد، می‌بوسد. به نظر من ترجمه فارسی این فرمایش حضرت ا ین است: «رفیق بدی است کسی که رفیقش را به زحمت می‌اندازد». غلطش را تا این حدّ باید پایین بیاوریم تا همان چیزی شود که در دل حضرت می‌جوشیده است.

یا حضرت می‌فرمایند: «من احتشم اخاه فقد فرقه». کسی که رفیقش را عصبانی کند دیگر رفاقت قطع شده است. آقا واقعاً چنین است؟ می‌بینیم که چنین نیست. می‌بینیم که چقدر دوستان، همدیگر را عصبانی کرده‌اند اما «فقد فرقه» روی نداده است. حضرت به علت روحیه عرب از قد تحقیق استفاده کرده‌اند.

عکس این مورد را هم بگوییم. نمی‌دانم هیچ از انگلیسی ترجمه کرده‌اید یا نه؟ اگر در ترجمه مثل من ملا نقطی باشید گاه جمله چنین از آب درمی‌آید: «شاید نتوان گفت که احتمالاً به نظر می‌رسد که گویا چنین باشد...». از Perhaps و Pralaldy , Presumably، استفاده می‌کنند و در آخر جمله هم یک Leem می‌آورند. اگر طابق الفعل بالفعل ترجمه

کنیم خوانندهٔ فارسی زبان نویسنده را دیوانه‌خواهد پنداشت. من خودم در دوران دبیرستان و دانشگاه روحیه‌ای داشتم که نمی‌خواستم به هیچ وجه جمله‌ای را که مثلاً در امتحان می‌نویسم با قطع و یقین بنویسم حتی اگر سؤال دربارهٔ نام کوه‌های مثلاً شمال آمریکا بود و معلوم نبود معلم مصحح ورقه من خواهد دانست که من جواب را بلد بوده‌ام یا نه؟

یک چنین حالتی در روحیه انگلیسی وجود دارد. روحیه‌شان احتیاطی است. و می‌خواهند همیشه سالم و در امان باشند و این خود را در انشاء نشان می‌دهد. لذا حتی مسحل‌ترین واستدلالی‌ترین و زیباترین سخنان را با تردید و احتمال بیان می‌کنند. من چون با فیلسوفان تحلیل زبانی انگلیسی سر و کار دارم، این نکته را خوب می‌فهمم. این فیلسوفان واقعاً حرف‌های منطق زیبایی دارند و همه سخنانشان دو دو تا چهارتایی است. اما با این همه فیلسوفی که هفت یا هشت صفحه با استدلالات دقیق، مطلبی را ثابت کرده است. در آخر می‌گوید To Sum، «شاید از آنچه گفتم بشود نتیجه گرفت که...» این مسأله متعلق است به روحیه و در متون مقدس هم اثر می‌گذارد.

ج) مرحله سوم، نظامسازی از محتویات متون مقدس است. مجموعه‌ای پراکنده را به صورت نظام درآوریم. بگوییم مهمترین رکن، این گزاره است و از این گزاره این چند تا نتیجه می‌شود. این قسمت را Systematic Theology می‌گویند. یعنی الهیات نظامدار.

مثلاً اول بحث خدا و ذات و صفات و افعال و بعد معاد و بعد اخلاقیات و... مطرح می‌شود. بین این نظام، رابطه طولی برقرار است و پراکنده نیست. ثانیاً میزان اهمیت از بالا به پایین کم می‌شود. این کلام نظامدار جنبه صرفاً نقلی دارد.

د) مرحله چهارم، پیدایش ملل و نحل و فرق و مذاهب است. فرق و مذاهب از آنجا پدید آمده‌اند که این نظام را گونه‌های مختلف تفسیر کرده‌اند. ممکن است دو فرقه در یک فقره اختلاف داشته باشند و در جمیع جهات، اتفاق نظر داشته باشند. مثل کسانی که بر سر امامت محمد تقی(ع) از بقیه شیعیان جدا شدند. امکان دارد آنقدر با هم اختلاف دارند که اصلاً نمی‌توان گفت متعلق به یک دین باشند. تا این حد نوسان در تاریخ ادیان وجود دارد. علی اللهی را مسلمان می‌گویند و بهایی را هم مسلمان می‌نامند. مجسّمه جزو مسلمانان است و محیی الدین عربی را هم مسلمان می‌گویند.

ه) الهیات عقلی. Natural, Theology. در این مرحله نزاع فرق و مذاهب فیصله پیدا می‌کند. کتاب مقدس خود فیصله نمی‌دهد، بلکه نزاع می‌آفریند.

و) مرحله ششم وضع کنونی تفکر کلامی است. مثلاً مسیحیان کنونی چه اعتقادی دارند؟ چه بسا بسیاری از آن عقاید پیشین منسوخ شده باشد. حتی ممکن است اندیشه‌های مسیحیان در این اواخر قرن بیستم، با کتاب مقدس هم ناسازگار باشد، اما ضرورت‌هایی ایشان را به اینجا کشانده است.

ز) مرحله هفتم نقد تفکر کلامی، کنونی است. تا مرحله ششم با دو کار گزارش و تحلیل سر و کار داریم. اما در مرحله هفتم، نقد و داوری هم می‌کنیم.

در این، ترم که برای دس مسیحیت در خدمتتان بودم، من کار سوم را می‌کردم. از دل کتاب مقدس یک نظامی را ارائه می‌کردیم و فقط آیات را نقل می‌کردیم. اگر هم استطراداً و موقتاً بحث عقلی کرده‌ایم، از بحث کنار رفته‌ایم.

دوستانی که در ادیان و عرفان کار می‌کنند واقعاً به این نکته توجه داشته باشند که اگر بخواهند کلام هر دین را خوب بشناسند. این هفت کار را باید صورت بدهند.

هر مرحله‌ای از این مراحل خود داستانی عالی و زیبا دارد که خیلی دلنشین است. البته مرحله اول و دوم یک سلسله تخصص‌های بسیار گسترده نیاز دارد که در یک فرد معمولاً جمع نیست و باید وامدار دیگران بود. اما در مراحل دیگر اینقدر عمر وفا می‌کند که کار جدّی انجام داد.

قسمت چهارم و پنجم تاریخی است و بخش هفتم شدیداً و کاملاً عقلی است. الهیات عقلی گاهی به نقل هم تمسک می‌جوید یعنی می‌گوید اصل مسأله به لحاظ عقلی چنین است اما جزئیات را باید از نقل گرفت. اما مرحله هفتم فقط عقلی است.

به نظر من رشته‌های ادیان باید با توجه به این مراحل، ترم‌ها و واحدهای درسی‌شان را تنظیم کنند.

نکته دیگر اینکه هیچ وقت اعتقادات توده را در شما و اندیشه‌های کلامی آن دین قرار ندهید. مردم ما راجع به جن اعتقاداتی دارند آیا آنها را جزو عقاید کلامی اسلام قرار می‌دهیم؟

اندیشه کلامی به آراء و نظراتی اختصاص دارند که ۱. نص کتاب مقدس باشد. ۲. ظاهر کتاب مقدس باشند. ۳. پیش‌فرض‌هایی نص و ظاهر باشند. ۴. لوازم نص و ظاهر باشند. لذا اگر در گوشه‌ای از عالم عده‌ای معتقدند که مریم هم خداست آن را نمی‌توان جزو عقاید کلامی مسیحیت آورد. چون ماند این اعتقادات را ما در مورد حضرت عباس داریم. حضرت عباس هم کمر بعضی ار می‌بندد و هم کمر بعضی را می‌شکند. اینها یک سلسله خرافات و امور موهوم و آرزو اندیشیهاست که دور اعتقادات کلامی متبلور می‌شود.

من بگویم که در همین الهیات نقلی هم موفق نبوده‌ام. لااقل سه مبحث عمده را نگفته‌ام: ۱. فرشته‌شناسی. با اینکه خیلی مهم است. ۲. مسیح‌شناسی Chris to logy که دربارهٔ منش و خصایص لاهوتی و ناسوتی مسیح است. ۳. نجات‌شناسی که اشاراتی شد اما بحث جدّی نکردم.

توجه داشته باشید که این هفت مرحله را در خصوص کلام گفتم. در پدیدارشناسی که برای شناخت دین به کار می‌آید، طرح دیگری دارم.

والسلام علیکم و رحمة الله برکاته